

· "BEDEUTUNG" BEI HANS LIPPS

J.F.Owens

'Bedeutung' bei Hans Lipps

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von J.F.Owens
aus Wellington, Neuseeland.

Unikopie, München 1987

.Referent: Professor Dr.R.Spaemann

Korreferent: Professor Dr.W.Henckmann

Tag der mündlichen Prüfung: 12 Februar 1987.

Inhalt

I. Einleitung	1
1. Die Probleme einer Bedeutungstheorie	1
2. Der Plan der vorliegenden Arbeit	8
II. Lipps' Bedeutungsbegriff zwischen zwei Extremen	10
A. Der Bedeutungsbegriff bei den Logikern	10
i. Frege	10
1. Die Wahrheit als Leitbegriff: Sprache als Darstellung	10
2. 'Sinn' als darstellender Inhalt und als Gegebenheitsweise eines Gegenstandes	11
3. Die Identifikation eines Sinnes	12
4. Der Bereich der Logik und der Bereich der Psychologie	15
a. Der ontologische Status des Sinnes	15
b. Der Gedanke und sein Fassen	17
c. Die subjektbezogenen Ausdrücke	18
ii. Husserl	21
1. Anzeichen und Ausdruck	21
a. Anzeichen	21
b. Ausdruck	23
c. Bedeutungsintention und Bedeu- tungserfüllung	26
2. Bedeutung und Gegenstand	29
3. Die Idealität der Bedeutungen	32
a. Die These der Idealität	32
b. Die subjektbezogenen Ausdrücke	35
iii. Zusammenfassung des 'logischen' Bedeu- tungsbegriffes bei Frege und Husserl	40
B. Die Auflösung des Bedeutungsbegriffs: Quine	45
1. Die Grundlegungen der Theorie von Quine	45
2. Der Bedeutungsbegriff im Rahmen von Reiz und Reaktion	49
3. Der Zugang zur Sprache bei Quine	53

C. Lipps' Bedeutungsbegriff zwischen den zwei Extremen	56
1. Idealität	56
2. Repräsentation	59
3. Die Art der Untersuchung	62
III. 'Bedeutung' bei Hans Lipps	65
A. Neuer philosophischer Boden: Heidegger und 'Bedeutung'	65
1. Heidegger und Lipps	65
2. Das Problem des Zugangs zur Sprache	67
3. Die Ansätze von <u>Sein und Zeit</u>	
a. Dasein	68
b. In-Sein	69
c. Befindlichkeit	72
d. Verstehen	73
e. Auslegung	74
f. Mitsein	76
g. Die Rede	79
h. Die Sprache	81
4. Die Sprache beim späten Heidegger	83
5. Sprachphilosophische Zugänge bei Heidegger und Lipps	88
B. Der Zugang zur Sprache und zur Bedeutung bei Hans Lipps	91
1. Einleitung	91
2. Der formallogische Zugang	92
3. Die Sprachphilosophie	96
4. Der Zugang zur Sprache bei Hans Lipps: Teilnahme als Entsprechen	98
C. Bedeutung und Namen	104
1. Namen als Leitfaden einer Bedeutungstheorie	104
2. Zwei Begriffe der 'Erfüllung'	106
3. Grundbedeutung und Erfüllungen	109
4. Die Vermittlung der Bedeutungen durch Beispiele	112

5. Die Bedeutung als eine Kraft	117
6. Die Erschaffung der Sicht bei den Namen	119
7. Die schöpferische Kraft der Sprache am Beispiel der Farbwörter	123
8. Die Sprache als eine historisch bedingte Artikulation des Ganzen	127
D. Die Artikulation des Eindrucks	133
1. Die Artikulation des Eindrucks als ein Modellbeispiel der Sprache	133
2. Die Struktur der Metapher	135
3. Die Artikulation der Eindrücke	140
a. Die Hauptzüge der Problematik	140
b. Eine nähere Untersuchung der Logik der Artikulationen	142
i. Eindruck und Wahrnehmung: Freisein und Feststellung	142
ii. Eindruck und abgeschlossene Empfindung: Anschauung und Schlußfolge	144
4. Konsequenzen für die Bedeutungs- theorie	146
a. Die Schöpferkraft des Wortes	147
b. Die Freiheit der Artikulation	149
c. Die Priorität des Standpunktes der ersten Person	152
5. Schlußbemerkungen und Übergang	153
IV. Bedeutung und Reflexion	156
1. 'Bedeutung' als gleichzeitig 'innerhalb' und 'außerhalb' der Welt: Probleme eines sprachlichen Zugangs	156
2. Die Unterscheidung zwischen Voll- zug und Reflexion: zwei vorläufige Hinweise	158

3. Konzeptionen	161
a. Der Begriff einer 'Konzeption'	161
b. Konzeptionen und Sprache	162
4. Beispiele und Bewußtsein	166
5. Die 'natürliche Reflexion' der Sprache	168
a. Einleitung	168
b. Die Transzendenz der Rede	169
c. Die Verhältnismäßigkeit der Sprache	172
d. Die Erfahrung der Fremdsprachen	175
6. Die Philosophiefrage: Lipps und Wittgenstein	177
a. Einleitung	177
b. Die grundsätzliche Ähnlichkeit	178
i. Lebensformen bei Hans Lipps	178
ii. Lebensformen bei Wittgenstein	180
iii. Lipps und Wittgenstein	183
c. Der Unterschied zwischen Lipps und Wittgenstein	184
d. Die philosophische Rede bei J.König	189
e. Die Sprache der Philosophie	190
f. Die Verstrickung in der Sprache	198
V. Schlußbemerkungen	203
Anmerkungen	210
Bibliographie	214

Abkürzungen

E.Husserl

- LU: Logische Untersuchungen, Bd.I (Prologomena zur reinen Logik), Bd. II Teile i & ii.
Zitiert als Band, Teil, Seite z.B. (LU II,i,33).
- FTL: Formale und Transzendente Logik, Den Haag 1974.

M.Heidegger

- GA 5: Gesamtausgabe Bd.5 Holzwege, Frankfurt-a-M. 1976.
Zitiert als Band und Seite z.B. (GA 5,30).
- GA 20: Gesamtausgabe Bd.20, Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Frankfurt-a-M. 1979. Zitiert als Band und Seite.
- GA 21: Gesamtausgabe Bd.21, Logik, Frankfurt-a-M. 1976.
Zitiert als Band und Seite.
- SZ: Sein und Zeit, Tübingen 1979.
- US: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959.

H.Lipps

- HL: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, Frankfurt-a-M. 1976.
- V: Die Verbindlichkeit der Sprache, Frankfurt-a-M. 1958.
- PhE: Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis
2 Teile, Frankfurt-a-M. 1976. Zitiert als Teil und Seite z.B. (PhE II,70).

MN: Die menschliche Natur, Frankfurt-a-M. 1977.

WM: Die Wirklichkeit des Menschen, Frankfurt-a-M. 1977.

G.Frege

G: 'Der Gedanke' in Logische Untersuchungen hrsg.
G.Patzig, Göttingen 1966.

SB: 'Sinn und Bedeutung' in Funktion, Begriff, Bedeutung,
hrsg. G.Patzig, Göttingen 1962.

W.Quine

WG: Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980. Zitiert als
Abschnitt und Seite z.B. (WG 1,25).

J.König

VA: Vorträge und Aufsätze, Freiburg 1978.

L.Wittgenstein

TLP: Tractatus Logico-Philosophicus, Werkausgabe
Frankfurt-a-M, 1984, Bd.1.

PU: Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Bd.1.

PG: Philosophische Grammatik, Werkausgabe Bd.4.

BB: Das Blaue Buch, Werkausgabe Bd.5.

BF: Bemerkungen zu den Farben, Werkausgabe Bd.8.

UG: Über Gewißheit, Werkausgabe Bd. 8.

I. Einleitung

1. Die Probleme einer Bedeutungstheorie

'Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist' (1). Daß wir überhaupt eine Welt haben, ist kein bloß weiterer Fall der allgemeinen Tatsache, daß es Wesen gibt, die Welten haben, d.h. es ist keine weitere Bestimmung des Wie der Welt. 'Ich' läßt sich nicht auf 'er' reduzieren. Wir sind aber immer versucht, die Eigenartigkeit unserer ersten Beziehung zur Welt zu übersehen. Wir machen sie zu einer mehr oder weniger zufälligen Verwirklichung von allgemeinen Möglichkeiten, die selbstverständlich sind, und vergessen, daß wir solche Möglichkeiten konzipieren. Oder wir betrachten die Beziehung als eine innerweltliche Beziehung wie eine andere, und vergessen, daß wir die Welt denken, wovon die Beziehung ein bloßer Teil sein soll.

Ähnliche Probleme und Paradoxien entstehen bei der Betrachtung des Begriffs 'Bedeutung'. Unsere Sprache ist unser erster bewußter Zugang zur Welt, das Medium, worin die Welt für uns da ist. Das Sprechen ist jedoch gleichzeitig ein 'innerweltlicher' Vorgang. Die Wörter und die Sprachen nehmen an dem geschichtlichen Verlauf, genauso wie andere innerweltliche Ereignisse teil. Die Bedeutungstheorien vom Anfang dieses Jahrhunderts haben den ersten Ansatz betont, d.h., daß eine absolute Trennung zwischen Bedeutungen und innerweltlichen Ereignissen besteht. Nach den Ansichten dieser Theorien müssen wir allerdings sprechen, um etwas zu bedeuten, und diese Sprache ist an sich innerweltlich. Die Bedeutung soll aber vom faktischen Charakter der Leistungen, wodurch sie in der Welt vollzogen wird, nicht berührt werden. Diese Leistungen sind vielmehr als Verwirklichungen von Strukturen zu sehen, die unabhängig vom Zustand der Welt gelten. Husserl klammert also den realen Zustand der Welt als irrelevant

für seine Untersuchungen aus (LU II,1,22). Daß die Welt ist, fügt der Beschreibung des Wie der Welt, der Darstellung ihrer allgemeinen Form, nichts hinzu. Und das 'ich' ist für den frühen Husserl bloß ein allgemeines Anzeichen für die innerweltliche Tatsache, daß der Sprecher von sich selbst spricht (LU II,1,82). Das ursprüngliche Geheimnis wird hier durch die Verbannung seiner Teile in verschiedene Wesensbereiche aufgelöst. Der 'transzendente' Aspekt der Bedeutung, die Tatsache, daß sie irgendwie das Medium des Ganzen ist, wird auf einen Bereich von apriorischen Geltungen zurückgeführt, die die Formen der Rationalität selbst ausmachen. Die geschichtlich bedingte Sprache verwirklicht diese Geltungen im Raum und in der Zeit. Die Bedeutungstheorie wird also von der Psychologie des Sprechens streng ferngehalten, die Logik von der bloßen Grammatik, das 'Wesentliche' vom 'Zufälligen' (LU II,1,13).

Diese saubere Arbeitsteilung wird jedoch leicht von einer anderen Seite angegriffen. Man kann behaupten, daß der apriorische Bereich, nachdem er einmal abgesondert worden ist, keine Rolle mehr bei den theoretischen Erklärungen spielt. Bezüglich dessen, was den Aufbau einer Theorie betrifft, wird er also für überflüssig erklärt. Seine Funktionen werden nämlich immer auf der weltlichen Ebene, z.B. beim zeitlichen Sprachvorgang, irgendwie verdoppelt. Warum sollen wir also nicht bei diesen konkreten, sichtbaren Korrelaten bleiben, und alle Rede von einem Frege'schen 'dritten' Bereich (G 43) aufgeben?

Quines Sprachphilosophie versteht sich auf besonders radikale Weise innerhalb eines solchen 'weltlichen' Rahmens. Die 'psychologistischen' Theorien hatten

versucht, die logischen Gesetze als Naturgesetze des menschlichen Denkens zu erklären. Sie hatten jedoch dabei die traditionellen psychischen Entitäten, Vorstellungen, Denkvorgänge usw. behalten. Quines Ansichten sind hier radikaler. Seine Sprachtheorie wird von einer einheitlich-konzipierten wissenschaftlichen Methode bestimmt. Obwohl die Zugänge und Hypothesen dieser Methode fließend und veränderlich sind, zeigt sie eine tiefdringende Einheit. Sie wird nämlich innerhalb eines Rahmens von Reizen und Reaktionen verstanden. Die Reaktionen sind unsere Interpretationen einer Welt, die sich hauptsächlich durch physiologische Reize meldet. Eine Hypothese wird gerechtfertigt, sofern sie zu unseren Interpretationen bzw. Theorien etwas beiträgt. Danach wehrt sich Quine nicht nur gegen den Frege'schen 'dritten' Bereich, sondern auch gegen die 'psychologistischen' Interpretationen der Bedeutung. Weil jeder mögliche Beitrag einer 'psychischen' Entität von 'bestimmten physiologischen Zuständen und Vorkommnissen' von Korrelaten im 'Verhalten' verdoppelt wird (WG 54,455), sind solche Entitäten überflüssig. Die 'Bedeutungen' werden als bloße Klassen von innerweltlichen Reizen verstanden (WG 8,70), die mit einem sprachlichen Verhalten korreliert werden. Hier wird der traditionelle, 'intentionale' Begriff der Bedeutung eigentlich aufgelöst. Angesichts der pragmatischen Bestimmung unserer Reaktionen auf Reize, könnten sich bei weiteren Entwicklungen unserer Theorien die Beziehungen zwischen den Quine'schen Reizbedeutungen verändern. Sogar die sogenannten 'analytischen' Wahrheiten, deren Wahrheit angeblich von der Bedeutung ihrer Ausdrücke allein abhängt, haben keinen besonderen Status. Es verläuft ein ununterbrochenes Kontinuum zwischen den tatsächlichen Aussagen, die ohne weiteres falsifiziert werden können, und denen, die

wegen einer angeblich apriorischen Struktur scheinbar auf ewig gelten. Es gibt dazwischen mindestens keinen qualitativen Unterschied (WG 14,127).

Lipps lehnt die Verlegung der Transzendenz der Bedeutung in einen Bereich von idealen Geltungen ab. Gleichzeitig weigert er sich, den Bedeutungsbegriff in sprachliches Verhalten aufzulösen, wie es bei Quine passiert. Er stellt vielmehr eine Voraussetzung in Frage, die Frege/Husserl und Quine gemeinsam haben. Sie versuchen nämlich, die Bedeutung von den Gegenständen bzw. von ihren Reizen her zu erklären, die als prinzipiell unabhängig vom Bedeutungsakt konzipiert werden. Dieser Ansatz wird allerdings auf sehr verschiedene Weise von Frege/Husserl und von Quine durchgeführt. Demzufolge werden jedoch bei beiden Theorien Aspekte des Wortgebrauchs übersehen, die Lipps als grundsätzlich betrachtet.

Bei Husserl und Frege nimmt der Ansatz die Form an, daß die Bedeutung eines Wortes eine Art Darstellung ist, die in einer inneren Beziehung zu ihrem Gegenstand steht. Das im lebendigen Gebrauch vollzogene Wort wird also nicht bloß mit dem Gegenstand von außen assoziiert, sondern enthält den Gegenstand auf eine eigenartige Weise. Das Wort ist für Husserl zunächst ein 'Ausdruck' und nicht ein 'Anzeichen'. Die Sprache wird also grundsätzlich als eine Darstellung der Welt verstanden. Dieser Ansatz hat Schwierigkeiten mit den vielen Sprachverwendungen, die scheinbar die Welt nicht darstellen, z.B. Befehle, Wunschausdrücke usw. Auch die Rede in der ersten oder zweiten Person läßt sich nur schwerlich eingliedern. Wichtiger ist aber die Unfähigkeit des Ansatzes mit dem schöpferischen Aspekt der Bedeutung, der gleichzeitigen Entstehung von Wort und Welt, zurecht-

zukommen. Nach der Theorie können wir z.B. genau erläutern, was es heißt, etwas 'rot' zu nennen. Eine solche Theorie versetzt aber nicht in Erstaunen darüber daß es überhaupt 'rot' gibt. Um dieses Moment zu entdecken, müßten wir sozusagen 'hinter' den alltäglichen selbstverständlichen Gebrauch des Wortes kommen, und die ursprüngliche Gestaltung der Eigenschaft 'rot' im Wort irgendwie anschauen. Dieser Schritt wäre aber die Entdeckung des Seins durch das ursprüngliche Staunen, daß es eine Welt gibt. Und alle solchen Fragen über die Existenz der Welt werden von Husserl gerade ausgeklammert, um das Wie unserer Beziehungen zur Welt ans Licht zu bringen. Das Wie eines Erlebnisses ist für ihn der Leitfaden bei der Bedeutungsfrage.

Für Quine ist die Bedeutung eines Wortes die Klasse von Reizen, die seinen richtigen Gebrauch hervorrufen. Hier ist die rekonstruierte Beziehung zwischen Wort und 'Welt' rein äußerlich, eine konditionierte Reaktion. Das Wort und der Reiz werden prinzipiell als innerweltliche Gegenstände gesehen, die zu korrelieren sind. Dieser Ansatz integriert die 'nichtobjektivierenden' Ausdrücke, z.B. Befehle oder Wunschausdrücke, ohne weiteres als Reaktionen auf Reize. Sogar der Gesprächspartner wäre eine 'Setzung', ein Teil einer Theorie. Quines Überlegungen machen aber den Eindruck, daß alles nach den Forderungen eines gewissen theoretischen Modells nivelliert wird. Es gibt keinen Platz mehr für das, was Philosophen knowledge by acquaintance nennen, oder für innere Erfahrung überhaupt. Die Philosophie ist eine Leistung, die grammatisch 'in der dritten Person' ausgeführt wird. Auch bei dem Quine'schen Ansatz geht also das Moment, wo die Dinge im Wort erst erscheinen, das Staunen, daß eine Welt ist, verloren. Denn dieses

Erlebnis wird scheinbar wesentlich mit der Erfahrung in der ersten Person verbunden. Wie Lipps es ausdrückt, läßt sich eine menschliche Situation nicht 'in Formen des Allgemeinen' entwickeln (HL 23). Für Quines Konstruktion wäre ein solches Staunen bestenfalls ein psychologischer Niederschlag, der für eine theoretische Behandlung der Bedeutung ohne Interesse wäre. Quines Philosoph führt alles auf seine Konzeption der besten heutigen wissenschaftlichen Methode zurück. Jede Erklärung unserer Erfahrung nimmt nämlich die Form einer Beschreibung von interpretativen Reaktionen auf Reize. Er versucht danach, alle sprachliche Erfahrung einschl. seine eigene, von dieser Intuition aus zu konstruieren.

Diese Ansätze versuchen also, die Bedeutung von den 'Gegenständen' her zu erklären, entweder als eine Darstellung von Gegenständen, oder als eine Klasse von Reizen, die den richtigen Gebrauch des Wortes ermöglichen. Lipps versucht dagegen die Bedeutung, die ein Wort schon beim lebendigen Gebrauch hat, wiederzuentdecken. Er will die Sprache nicht für den Theoretiker rekonstruieren, wie Quine es tut, sondern die Frage stellen, 'was dem Menschen die Sprache ist' (HL 74). Demzufolge betont er zunächst wie Wittgenstein die vielen verschiedenen Funktionen, die die Sprache beim Aufbau unserer Welt hat. Hinter den Sprachverwendungen stehen die mannigfaltigen Formen des intersubjektiven Lebens. Diese werden in einem gewissen Sinn unmittelbar verstanden und brauchen im Vergleich mit den 'Dingen' keine weitere Begründung. Eine Verwandtschaft auch mit Heidegger ist in der folgenden Unterscheidung zu spüren:

Denn menschliche Existenz erschließt oder verschließt sich von sich aus - im Unterschied zu den Dingen, deren Auseinandersetzung mich nur auf mich selbst zurückbringt (HL 32).

Unser Verständnis der Dinge wird von dieser ursprünglichen Sprachgemeinschaft mit den anderen vermittelt. Z.B. heißt 'objektiv', ein Maß 'in einer Auslegung der Wirklichkeit als einer mit anderen geteilten Welt' zu finden (HL 34). Es war deshalb ein Fehler auf der Seite von Husserl und Frege, diese darstellende Funktion als das ursprüngliche Modell der Sprache zu nehmen. Lipps übersetzt Aristoteles' esti de logos apas men semantikos nicht wie Trendelenburg als 'jede Rede dient zur Bezeichnung', sondern als 'jede Rede gibt jemandem etwas zu erkennen' (HL 7).

Lipps bleibt aber nicht bei dem Punkt, daß die Funktionen der Sprache mannigfaltig und nicht einförmig sind. Er versucht, hinter unsere alltäglichen Interpretationen der Wörter zu kommen, um das Moment zu entdecken, wo sie uns zunächst eine Welt geben. Für ihn, wie für Heidegger, bringen die Wörter Weisen zum Ausdruck, wie wir schon bei den Dingen sind, obwohl dieses Sein-bei nur nachträglich entdeckt werden kann, nachdem es zu Wort gekommen ist. Der ursprüngliche Gebrauch der Sprache ist also nach Lipps' Ansicht nicht das Nennen eines vom Gebrauch unabhängigen Gegenstandes, sondern die Suche nach einem Wort, um etwas zum ersten Mal zu artikulieren.

Man sucht im Wort eine prägnante Fassung für das, was - unausgesprochen - undeutlich bliebe. Allererst im Wort wird hier etwas fixiert (V 66-7).

Und dabei wird unter 'Wort' nicht die Okkasion eines intentionalen Aktes verstanden, der eine ewig geltende Struktur verwirklicht, sondern das historische Wort mit allen seinen Eigentümlichkeiten.

Bedeutung des Wortes zu sein fixiert nicht nur die Zugehörigkeit der Bedeutung zum Wort, so als ob diese Bedeutung - nur eben unlösbar - damit verbunden wäre. Es meint gerade eine Verbindlichkeit, die sich das Wort verschafft, sowie es nur überhaupt vernommen wird (V 109).

Mit diesem Hinweis auf die schöpferische Qualität des historischen Wortes erreicht Lipps den Punkt, wo er die 'logische' Betrachtung der Bedeutung direkt angreifen kann. Nicht nur hat die Bedeutung eine breitere Funktion als bloße Darstellung: auch die Darstellung selbst ist nicht so, wie die 'logischen' Theorien sie betrachtet hatten. Bei Lipps vollziehen wir die Umwandlungen der Bedeutung eines Wortes nach, bis wir die ursprüngliche Kraft 'erfühlen', die für Lipps die primitivste Ebene der Bedeutung ausmacht. Dabei weigert er sich, die aus der Vielheit der sachlichen Verwendungen des Wortes entstehende Spannung durch 'Bedeutungsunterschiede' im Wort zu lösen. Die Unterschiede der Verwendungen des einen Wortes machen vielmehr gerade die schöpferische Kraft der Bedeutung aus. Die Metapher wird als ursprünglich betrachtet, und die Eindeutigkeit als abgeleitet.

2. Der Plan der vorliegenden Arbeit

Diese Arbeit beginnt mit zwei Entwürfen der 'logischen' Konzeption der Bedeutung, wogegen Lipps sich definiert. Es folgt ein kurzer Entwurf des anderen Extrems, d.h. der Position von Quine. Obwohl Lipps sich gegen dieses Extrem nicht wehrt, zeigt es den Endpunkt der Bewegung weg von der klassischen Position. Wir müssen fragen, warum Lipps nicht in ein solches Extrem gerät. Die Lipps'sche Position wird dann als zwischen diesen Extremen dargestellt, die als Pole der folgenden Diskussion dienen.

Der nächste Teil der Arbeit beginnt mit einer Diskussion von Heidegger, der eine in vielen Hinsichten ähnliche Position wie Lipps vertritt. Wir untersuchen dann

Lipps' allgemeinen Zugang zur Sprache und zur Bedeutung. Es folgen die zentralen Abschnitte über seine Behandlung der Namen und der 'Artikulationen der Eindrücke'. Schließlich gibt es eine Reflektion über die Lipps'sche Untersuchung der Bedeutung, und die Weise, wie sie sich mit Lipps' Konzeption der Philosophie verträgt.

II. Lipps' Bedeutungsbegriff zwischen zwei Extremen.

A. Der Bedeutungsbegriff bei den Logikern.

i. Frege

1. Die Wahrheit als Leitbegriff: Sprache als Darstellung.

Der Schlüsselbegriff der Frege'schen Bedeutungstheorie ist der Begriff der Wahrheit. Daß die Wahrheit so eine Rolle bei einer Bedeutungstheorie spielen soll, ist keineswegs selbstverständlich. Es gibt viele bedeutsame Äußerungen, die keinen Anspruch auf Wahrheit bzw. Falschheit haben. Wir stellen Fragen, geben Befehle, drücken unsere Wünsche aus, und erheben dabei keine Ansprüche auf Wahrheit oder Falschheit. Warum denn soll eine Diskussion der Bedeutung den Begriff der Wahrheit als ihren Leitfaden nehmen?

Ein scheinbarer Grund dafür ist Freges Begriff der Logik, der den Forderungen einer wissenschaftlichen Sprache dienen soll. Weil die Wissenschaften auf die Aufgabe einer klaren Darstellung der Welt eingerichtet sind, muß eine Logik der Sprache die sprachlichen Bedingungen untersuchen, worunter dieses Ziel erreicht wird. Der Logiker soll uns helfen 'die Gesetze des Wahrseins zu erkennen' (G 30). Es wird nicht verleugnet, daß Wünsche, Befehle und Fragen auch bedeutsam sind. Sie haben aber mit der Logik nichts zu tun. Wenn bei Frege die Satzfrage in die Diskussion einbezogen wird, ist es auf charakteristische Weise deswegen, weil sie den identischen Teil enthält, wovon wir bei einem Behauptungssatz sagen, daß er wahr oder falsch ist (G 35). Die Logik ist also bei Frege eine Logik der Darstellungen, und der Sinnbegriff wird in diesem Rahmen entsprechend konzipiert.

2. 'Sinn' als darstellender Inhalt und als Gegebenheitsweise eines Gegenstandes.

Weil der Sinn grundsätzlich als eine Darstellung konzipiert wird, werden gewisse Merkmale der Wörter, die wir im Alltag verwenden, von diesem Sinn automatisch ferngehalten. Die 'Färbungen' und 'Beleuchtungen' der dichterischen Sprache sind ausgeschlossen, weil sie dem darstellenden Inhalt, d.h. zu dem, was im Satz gesagt wird, nichts beitragen (SB 43) (2). Die Wissenschaften und die Logik beschäftigen sich ausschließlich mit diesem Inhalt, der die Wahrheit bzw. Falschheit eines Satzes ausmacht. Nach Frege ist dies der Grund, warum die Wissenschaften anonym und 'trocken' wirken, 'denn die strenge Wissenschaft ist auf die Wahrheit gerichtet und nur auf die Wahrheit' (G 36). Hier ist also zu bemerken, daß die alltägliche Sprache etwa dualistisch betrachtet wird, als ein darstellender Kern, der von anderen, z.B. gefühlsmäßigen Sprachphänomenen begleitet wird. Der größte Teil von Freges Bemühungen im Bereich der Bedeutung sind dem Problem gewidmet, wie dieser darstellende Kern identifiziert und genau begrenzt wird. Die dichterische Kleidung mit ihren 'Färbungen' und 'Beleuchtungen' ist für die Logik und die Wissenschaft ohne Interesse.

Wie funktioniert dieser darstellende Kern nach Freges Ansicht? Er glaubt, daß nichts direkt dargestellt werden kann, daß die Repräsentation eines Gegenstandes immer den Umweg über einen allgemeinen Sinn voraussetzt. Obwohl wir den Eindruck haben, daß das Wort 'Morgenstern' sich unmittelbar auf seinen Gegenstand bezieht, ist es nicht so einfach. Wenn 'Morgenstern' und 'Abendstern' bloß verschiedene Zeichen für den identischen Gegenstand wären, würde der Erkenntniswert der zwei Aussagen 'der

'Morgenstern ist der Abendstern' und 'der Morgenstern ist der Morgenstern' derselbe sein. Frege weist aber in seinem berühmten Beispiel auf die Unmöglichkeit dieser Position hin. Der zweite Satz ist nämlich a priori, der erste bloß a posteriori wahr. Wir müssen also zwei Komponenten beim Wort unterscheiden, seine Referenz (?), d.h. seinen Hinweis auf den Gegenstand, und die Weise, wie der Gegenstand dargestellt wird. Der Ausdruck 'Morgenstern' drückt eine bestimmte Weise aus, wie der Planet 'Venus' dargestellt wird, und der Ausdruck 'Abendstern' eine andere. Der Gegenstand wird also auf zweierlei Weisen wiedergegeben. Ein Wort stellt einen Gegenstand dadurch dar, daß es eine bestimmte Gegebenheitsweise des Gegenstandes ausdrückt. Frege bietet hier ein geometrisches Beispiel an. Wenn a,b,c die Geraden sind, welche die Ecken eines Dreiecks mit den Mitten der Gegenseiten verbinden, ist der Schnittpunkt von a und b derselbe wie der Schnittpunkt von b und c. Es gibt einen einzigen Gegenstand mit zwei Gegebenheitsweisen. 'Wir haben also verschiedene Bezeichnungen für denselben Punkt, und diese Namen ... deuten zugleich auf die Art des Gegebenseins ...' (SB 39). Der Name drückt mit seinem Sinn die Gegebenheitsweise des Gegenstandes aus. Natürlich können sich auch verschiedene Ausdrücke auf denselben Sinn beziehen, z.B. derselbe Satz in verschiedenen Sprachen (SB 40), und Synonyme wie 'Pferd', 'Roß', 'Gaul' oder 'Mähre', deren Unterschiede bloß auf 'Stimmung, Duft, Beleuchtung' zurückgehen (G 27).

3. Die Identifikation eines Sinnes

Der Sinn ist also prinzipiell unabhängig von begleitenden Sprachphänomenen wie Färbung, Beleuchtung und Stimmung. Die ungenaue Sprache des Alltags ist jedoch unser einziger Zugang zum Sinn. Wie ist der Sinn einer

Worts bzw. einer Aussage genau zu begrenzen? Wie wissen wir, ob z.B. der Unterschied zwischen 'Roß' und 'Gaul' ein bloß 'dichterischer' Unterschied ist, oder ein Unterschied des Sinnes? Frege entwickelt hier Kriterien, wodurch wir die Grenzen eines bestimmten Sinnes gegenüber seinen wechselnden Ausdrücken erkennen können, und auch entscheiden, ob zwei verschiedene Ausdrücke dieselbe Referenz haben oder nicht.

Die Kriterien beruhen auf dem Wesen des Sinnes als einer Darstellung von möglichen Tatbeständen in der Welt. Weil die Wahrheit letzten Endes auf der Existenz bzw. Nicht-Existenz von solchen Tatbeständen beruht, d.h. auf der Referenz der Aussage, und nicht auf ihrem Sinn, soll es prinzipiell möglich sein, jeden Teil eines wahren Satzes mit einem Ausdruck zu ersetzen, der dieselbe Referenz hat, ohne daß wir den Wahrheitswert der Behauptung berühren. Wenn wir z.B. wissen, daß der Ausdruck 'Abendstern' sich auf den Planeten Venus bezieht, und fragen, ob der Ausdruck 'Morgenstern' dieselbe Referenz hat, ersetzen wir 'Morgenstern' mit 'Abendstern' in einem Satz, und prüfen nach, ob der Wahrheitswert derselbe ist. Wenn er nicht erhalten bleibt, schließen wir, daß die zwei Ausdrücke verschiedene Referenzen haben. Wie zu erwarten ist, bietet hier die Klasse von Ausdrücken, deren Gegenstände gerade Gegebenheitsweisen sind, besondere Schwierigkeiten. Die Wahrheit der Aussagen der 'ungeraden' Rede hängt nämlich nicht direkt von Tatbeständen in der Welt ab, sondern von der Weise, wie diese Tatbestände dem Subjekt erscheinen. Obwohl die oben beschriebene Ersetzung beim gewöhnlichen Satz 'der Morgenstern ging auf' ohne weiteres gilt, gilt sie beim 'ungeraden' Satz 'er dachte, daß der Morgenstern aufging' offensichtlich nicht. Frege löst das Problem dadurch, daß die Referenz eines Wortes, das 'ungerade'

gebraucht wird, als sein gewöhnlicher Sinn definiert wird. 'Die ungerade Bedeutung (d.h. Referenz) eines Wortes ist also sein gewöhnlicher Sinn' (SB 41).

Das Referenzkriterium hat einen sonderbaren Niederschlag bei der Frage der Definition der Referenz eines ganzen Satzes. Hier schlägt Frege die berühmte Lösung vor, der Wahrheitswert selbst sei die Referenz des Satzes. Frege kommt vielleicht zu diesem Vorschlag, weil der Wahrheitswert die einzige Komponente des Satzes ist, die von der Ersetzung aller Substantive durch Ausdrücke, die einen verschiedenen Sinn, aber die gleiche Referenz haben, unberührt bleibt. Und die Referenz muß nach Freges Kriterium so unberührt bleiben (4). Die überraschend einfache Weise, wie dieser Begriff der Referenz des Satzes sich in einen Sprachkalkül einbauen läßt, hat vermutlich auch zu seinem Erfolg beigetragen.

Frege schlägt ein weiteres Kriterium vor, wodurch ein Sinn mit einem anderen identifiziert bzw. von einem anderen unterschieden werden kann. Wenn ein Name auf zweierlei Weisen verstanden wird, so daß der identische Satz möglicherweise dem einen als wahr und dem anderen als falsch erscheint, wissen wir, daß zwei verschiedene Sinne des Wortes hier in Frage kommen. Wenn der eine 'Dr.Lauben' als einen Arzt, der 1875 geboren wurde, und der andere ihn als die Person, die er vor kurzem kennengelernt hat, versteht, ist es gut möglich, daß der Satz 'Dr.Gustav Lauben ist verwundet worden' vom einen für wahr und vom anderen für falsch gehalten wird. Dies wäre ein Zeichen dafür, daß der Ausdruck da und dort in verschiedenem Sinn verwendet wird (G 39). Frege verallgemeinert dieses Prinzip in einem Brief an Husserl (5). Die Sätze A und B haben denselben Sinn

bzw. Gedanken, wenn die Behauptung des A und die Verneinung des B, und umgekehrt, ohne Betrachtung der Wahrheit bzw. Falschheit der Sätze selbst, zu logischen Widersprüchen führen. Das Sinnkriterium beruht also, so wie das Referenzkriterium, auf der Konzeption des Sinnes als einer Darstellung, d.h. letzten Endes auf dem Wahrheitsbegriff.

4. Der Bereich der Logik und der Bereich der Psychologie

a. Der ontologische Status des Sinnes

Es ist Freges Hauptsorge bei seiner Erörterung des Status der Sinneseinheiten, daß sie von allen weltlichen Tatbeständen bzw. zeitlichen Prozessen getrennt bleiben. In 'Der Gedanke' nimmt Frege das Beispiel von zwei Personen, die eine Wiese betrachten. Auf der einen Seite gibt es die von Frege sogenannten Vorstellungen, die alle Gegenstände der inneren Erfahrung einschließen z.B. Sinneseindrücke, Produkte der Einbildungskraft, Gefühle, Stimmungen usw. (G 40). Diese Klasse von inneren Gegenständen wird durch zwei Merkmale gekennzeichnet: ihre Mitglieder sind nicht, so wie die äußeren Gegenstände, wahrnehmbar, und sie brauchen zweitens einen Träger, um sinnvoll gedacht zu werden (G 40). Im erwähnten Beispiel sehen wir also die Wiese, und nicht unsere Sinneseindrücke. Und diese Sinneseindrücke können nur als jemandes Sinneseindrücke gedacht werden. Auf der anderen Seite gibt es den Gegenstand, die Wiese, die als unabhängig von allen Trägern gedacht wird, d.h. sie gehört prinzipiell zu keinem bestimmten Träger. Deswegen kann sie das gemeinsame Eigentum von mehreren Trägern sein. Obwohl ich niemals dieselben Vorstellungen wie andere habe, habe ich jedoch dieselben Wahrnehmungsgegenstände wie sie (G 42).

Der Sinn reduziert sich nun nach Freges Meinung zu keinem von diesen Bereichen. Vor allem ist er vom ersten Bereich, dem der Vorstellungen, fernzuhalten. Der Gedanke (d.h. der Sinn eines Behauptungssatzes) hat für Frege keinen Träger, d.h. er hat an sich keine wesentliche Verbindung zu einem Denken. Dadurch wird seine allgemeine Zugänglichkeit bewahrt. Wenn der pythagoreische Lehrsatz wesentlich ein Teil eines Denkens wäre; d.h. eine Vorstellung, würde jeder seinen eigenen haben, so daß die prinzipielle Einheit des Satzes verloren gehen würde (G 43). Natürlich braucht der Gedanke ein Denken, wenn er in der Zeit wirklich gedacht wird. Der Gedanke wird aber als prinzipiell unabhängig vom ihn fassenden Denken konzipiert. Dieses Denken braucht einen Träger; der Gedanke braucht keinen. 'Das Fassen der Gedanken setzt einen Fassenden, einen Denkenden voraus. Dieser ist dann Träger des Denkens, aber nicht des Gedankens' (G 50). Diese merkwürdige Auffassung eines Gedankens, der an sich kein Denken voraussetzt, geht, wie zu sehen ist, auf Freges Konzeption des Bewußtseins zurück. Bewußtsein ist für ihn immer individuelles Bewußtsein. Eine wesentliche Verbindung zwischen Gedanken und Denken anzuerkennen wäre also für ihn ein Rückfall in den Psychologismus. Der Gedanke wird gewissermaßen so wie eine Art Gegenstand verstanden, der dem ihn entdeckenden Denken vorausgeht. Ein Planet ist auch vor seiner Entdeckung in Wechselwirkung mit anderen Planeten. So wird der pythagoreische Lehrsatz als etwas entdeckt, was vor seiner Entdeckung schon zeitlos wahr war (G 43).

b. Der Gedanke und sein Fassen

Um den Unterschied zwischen den logischen und psychologischen Bereichen zu bewahren, führt Frege den Terminus 'fassen' als einen Ausdruck für das Denken eines Gedankens ein. Wir 'sehen' Dinge, 'haben' Vorstellungen und 'fassen' Gedanken (G 44 Anm.). Das Wort 'fassen' weist auf eine Art Begreifen hin, worin der Gegenstand, obwohl er kein Ding bzw. Sachverhalt ist, jedoch von außen her als eine fertige Einheit begriffen wird.

Die Sprache teilt sich danach in zwei verschiedene Forschungsgebiete. Auf der einen Seite gibt es die Theorie der Bedeutungen, d.h. der Gültigkeiten an sich. Auf der anderen Seite gibt es eine 'psychologische' Untersuchung der psychischen Tätigkeiten und Vorstellungen, wodurch die Bedeutungen 'gefaßt' werden. Der weiter oben notierte Dualismus innerhalb der Sprache bei Frege schlägt sich hier in einem Verständnis nieder, das die Sprache als einen zeitlosen Kern betrachtet, einen Kern, der in zeitlichen Prozessen erscheint. 'Selbst das Zeitlose muß irgendwie mit der Zeit verflochten sein, wenn es uns etwas sein soll' (G 52).

Die zeitliche Erscheinung des Gedankens, seine Wirkungsgeschichte, wird also von seinem Inhalt unterschieden. Ein Gedanke wirkt in der Geschichte nur deswegen, weil er als wichtig begriffen wird, d.h. seine Wirkung geht auf den zeitlichen 'psychologischen', und nicht auf den 'logischen' Bereich zurück. Die Wirkungsgeschichte des Gedankens betrifft also nur seine äußerlichen, 'unwesentlichen' Eigenschaften (G.52), und nicht das, was ihn

zu einem Gedanken macht. Hier wird der soziologische bzw. historische Gesichtspunkt abgeleitet. Der Historiker hat qua Historiker kein Interesse an dem Gedanken an sich mit seinen 'wesentlichen' Eigenschaften. Sein Interesse betrifft lediglich das, was für wahr gehalten wird, das Denken, und nicht den Gedanken. Auch hier zeigt sich also die Struktur des Zeitlosen, das mit der Zeit 'verflochten' worden ist. 'Indem der Gedanke gefaßt wird, bewirkt er Veränderungen zunächst nur in der Innenwelt des Fassenden; doch bleibt er selbst im Kerne seines Wesens davon unberührt ...' (G 53). Die innere Struktur bleibt also von ihren äußeren Beziehungen, einschließlich ihrem Fassen, wesentlich unabhängig.

c. Die subjektbezogenen Ausdrücke

Die Klasse von Ausdrücken, deren Bedeutung von der Zeit oder dem Ort ihrer Äußerung abhängt, bietet für die saubere Trennung des logischen vom psychologischen Bereich besondere Schwierigkeiten. Z.B. bezieht sich ein Ausdruck wie 'es regnet' auf die Umstände seiner Äußerung als Bedingungen seiner Wahrheit bzw. Falschheit. Frege betrachtet einen solchen Satz als einen unvollkommenen Ausdruck, der durch eine genaue Bestimmung von Zeit und Ort ergänzt werden muß. Ein vollkommen ausgedrückter Gedanke schließt also alle Bedingungen in sich ein, so daß seine Wahrheit bzw. Falschheit ein für allemal bestimmt werden kann und keineswegs auf einen geschichtlichen Vorgang warten muß, um überhaupt wahr bzw. falsch sein zu können.

Erst der durch die Zeitbestimmung ergänzte und in jeder Hinsicht vollständige Satz drückt einen Gedanken

aus. Dieser ist aber, wenn er wahr ist, nicht heute oder morgen, sondern zeitlos wahr (G 52).

Frege setzt hier sozusagen das Auge Gottes voraus, das jede vollkommene Aussage als wahr oder falsch betrachtet, weil es den ganzen Geschichtsverlauf in einem Blick umfassen kann. Aristoteles hatte es anders verstanden. Die berühmte Aussage über die Seeschlacht ist vor dem Ereignis weder wahr noch falsch (6). Für Frege betrifft aber diese Einschränkung nur die Entscheidbarkeit der Frage für uns, und nicht den Gedanken selbst, der ganz unabhängig von seiner Erscheinung im zeitlichen Verlauf gilt oder nicht. Die vollkommene Darstellung eines Gedankens schließt also alle bei seiner Erscheinung implizit verstandenen Bedingungen in sich ein. Eine Aussage wie 'es regnet', die bei einem bestimmten Vorhaben hervorgebracht wird, wandelt sich in die neutrale, allgemeine Wahrheit 'um x Uhr nachmittags, an der Stelle y ... regnete es' um. Die Darstellung, die den bedeutsamen Kern eines Ausdrucks ausmacht, wird also am besten in der Dritten-Person-Aussage ausgedrückt, worin alle 'subjektiven' Bedingungen zu einem Teil des Inhalts geworden sind. Damit wären die Schwierigkeiten der subjektbezogenen Ausdrücke gelöst.

Frege hat aber scheinbar besondere Schwierigkeiten mit dem Wort 'ich'. Wenn wir versuchen würden, einen vollkommenen Ausdruck des Inhalts des Wortes zu entwerfen, müßten wir eine allgemeine Bezeichnung des Gegenstandes des Wortes finden, z.B. 'derjenige, der in diesem Augenblick zu euch spricht' (G 40). Die eigenartige Selbstanwesenheit, die nur dem Sprecher zugänglich ist, könnte als ein psychologisches Begleitphänomen betrachtet werden,

das nichts zum Inhalt des Sinnes beitragen würde. Frege nimmt aber diesen Ausweg nicht (7). Neben dem allgemein zugänglichen Sinn, der im Gespräch mitgeteilt wird, erkennt er einen zweiten Sinn, der nur dem Sprecher zugänglich ist, und nur von ihm begriffen werden kann (G 39). Man kann fragen, ob ein solcher Sinn, der zwischen unzugänglicher Vorstellung und zugänglichem Sinn existieren müßte, nicht eine an sich widersprüchliche Idee ist. Mohanty will aber die Möglichkeit eines 'stetigen, nicht-begrifflichen, nicht-artikulierten Selbstverständnisses' nicht ausschließen (8).

Wir haben also die zwei leitenden Ansätze bei Frege gefunden, daß der Sinn der Inhalt einer Darstellung bzw. die Gegebenheitsweise eines Gegenstandes ist, und daß dieser Inhalt wesentlich unabhängig vom zeitlichen Verlauf besteht. Beide Ansätze sind in einem etwas anderen Zusammenhang auch beim frühen Husserl zu finden. Wir versuchen jetzt eine kurze Darstellung der Umrissse der Husserl'schen Position.

ii. Husserl

1. Anzeichen und Ausdruck

a. Anzeichen

Den Themen des Gegenstandsbezugs und der Idealität der Bedeutungen geht bei Husserl die wichtige Unterscheidung zwischen Anzeichen und Ausdruck voraus. Diese Unterscheidung liefert nicht nur den Gegenstand der Untersuchung d.h. die Bedeutungen, sondern auch den Rahmen, worin die Untersuchung selbst stattfindet. Die Unterscheidung berührt nämlich die Grundsätze, worauf jede phänomenologische Untersuchung steht.

Anzeichen und Ausdruck machen für Husserl die 'signitiven Intentionen' aus. Daß sie Intentionen sind, heißt, daß sie neben Akten der Wahrnehmung, Einbildung, Abbildung usw. als Akte der Darstellung verstanden werden, worin ein Subjekt sich auf der Basis einer sinnlichen Erscheinung auf einen intentionalen Gegenstand bezieht (vgl. LU II,i,74). Daß sie 'signitiv' sind, weist auf die mangelnde Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Gegenstand. Während die äußerliche Erscheinung einer Abbildung ihrem Gegenstand ähnlich ist (LU II,ii,54) (z.B. ein Bild von Napoleon), fehlt eine solche Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Das Wort 'rot' muß nicht selbst rot sein.

Husserl macht nun eine wichtige Unterscheidung innerhalb der signitiven Ausdrücke zwischen einem Anzeichen und einem Ausdruck. Das Anzeichen wird als ein Gegenstand bzw. ein Sachverhalt definiert, der den Bestand anderer Gegenstände bzw. Sachverhalte in den Sinn ruft, so daß der Überzeugung von der Existenz des Anzeichens die Überzeugung von der Existenz des Angezeigten folgt (LU II,i,25). Das Stigma dient also als Anzeichen für

den Sklaven, die Flagge für die Nation, Marskanäle für die Existenz intelligenter Marsbewohner, fossile Knochen für die Existenz vorsintflutlicher Tiere usw. (LU II,i,24).

Man bemerkt sofort, daß das Anzeichen auf einer Assoziation beruht. Auch wenn die assoziierten Teile (z.B. Stigma und Sklave) sich zu einer gewissen Einheit zusammenschließen, so daß wir keinen 'Übergang' vom einen zum anderen spüren (LU II,i,29), bleibt die Assoziation jedoch den Inhalten gegenüber äußerlich. Es geht um 'Einheiten, die eben nicht in den erlebten Inhalten selbst ... ihren notwendigen Gesetzesgrund haben' (LU II,i,29). Die Verbindung wird von einem tertium quid, dem betrachtenden Geist, erschlossen, und braucht nicht in den Sachen selbst begründet zu sein. Die Assoziation könnte ganz einfach auf irgendeine psychologische Verbindung oder inneren Zwang zurückgehen.

Dabei fehlt dem Anzeichen alle Einsichtigkeit. Jemand könnte z.B. das Stigma tragen, auch wenn er kein Sklave wäre. Die Art Allgemeinheit, die dem Anzeichen anhängt, ist bestenfalls eine nachvollzogene Verallgemeinerung, die mehr oder weniger bzw. im 'Normalfall' gilt. 'Hier ist die Einsichtigkeit und, objektiv gesprochen, die Erkenntnis eines idealen Zusammenhangs geradezu ausgeschlossen' (LU II,i,26). Die Beziehung zwischen anzeichen und Angezeigtem gehört nämlich zur Tatsachenwelt. Ein Anzeichen wird dadurch zum Anzeichen gemacht, daß es tatsächlich als solches benutzt wird. 'Im eigentlichen Sinn ist etwas nur Anzeichen zu nennen, wenn es und wo es einem denkenden Wesen tatsächlich als Anzeichen für etwas dient' (LU II,i,25).

Es ist eine Folge dieser wesentlichen Verbindung mit der Tatsachenwelt, daß Anzeichen und Angezeigtes als wirklich existierend gesetzt werden müssen, um als solche zu funktionieren. Z.B. erlebt der Beobachter die betrachteten Kanäle auf dem Mars als ein Motiv für den Glauben an intelligente Marsbewohner. Das eine legt für das andere 'Zeugnis' ab, 'die Annahme, daß (es) gleichfalls Bestand habe, empfiehlt' (LU II,i,30). Selbstverständlich muß der Beobachter real daseiende, und nicht bloß vorgestellte Kanäle erfahren, um mit seinem Glauben an die Bewohner weiterzukommen. 'Was uns als Anzeichen dienen soll, muß von uns als daseiend wahrgenommen werden' (LU II,i,36). Auch das Angezeigte wird real gesetzt. Man kann allerdings einen Gedanken anzeigen, und die kommunikative Sprache hängt von dieser Möglichkeit ab (LU II,i,33). Hier wird aber der 'Gedanke' nicht als ein idealer Inhalt verstanden, sondern als ein konkretes Geschehnis im Bewußtsein des Sprechers. Oder wir können ein rein fiktives Anzeichen denken, z.B. eine Arabeske, die eine vorgestellte Kurve auf der Straße bezeichnet. So etwas funktioniert aber nicht als Anzeichen. Es ist bestenfalls eine Vorstellung eines solchen Funktionierens.

Das Anzeichen beruht also für Husserl auf einer Assoziation, der alle Einsichtigkeit fehlt. Es setzt die Tatsachenwelt voraus, worin es als Anzeichen funktioniert. In fast jedem dieser Fälle wird der Ausdruck dem Anzeichen entgegengesetzt.

b. Ausdruck

Husserl bietet keine Definition des 'Ausdrucks' an, sondern nur eine allgemeine Bezeichnung: 'jede Rede und

jeder Redeteil, sowie jedes wesentlich gleichartige Zeichen' (LU II,i,30). Die Analyse des Begriffes 'Ausdruck' ist die Aufgabe der ganzen ersten Untersuchung. Wir werden den Ausdruck zunächst mit dem Anzeichen vergleichen.

Wir haben gesehen, daß das Anzeichen mit bestimmten Tatbeständen verbunden ist, so daß es nur an einer bestimmten Stelle in der Welt als Anzeichen funktionieren kann. Der Ausdruck funktioniert dagegen wesentlich unabhängig von Zeit und Ort, und setzt weder seine eigene Existenz noch die seines Gegenstandes voraus. Bei der Anwendung des Wortes 'Zentaur' weise ich nicht auf die Existenz eines Tieres hin, wofür das Wort 'Zeugnis ablegen' würde (LU II,i,30). Der Ausdruck ist so wenig eine Antizipation der Existenz seines Gegenstandes, daß es sogar sinnvolle Ausdrücke gibt, die a priori keine Erfüllung in der Welt finden können (LU II,i,55), z.B. 'rundes Viereck'. Und der Ausdruck muß nicht 'real' z.B. in der Wechselrede existieren. Husserl sieht keinen Unterschied bezüglich der Bedeutungsfunktion zwischen einem Wort, das in der Wechselrede benutzt wird, und demselben Wort in der einsamen Rede.

Es ist klar, daß die veränderte Funktion nicht das trifft, was die Ausdrücke zu Ausdrücken macht. Sie haben nach wie vor ihre Bedeutungen wie in der Wechselrede (LU II,i,35).

Wir müssen später die Frage stellen, ob diese merkwürdige Reduktion der Wechselrede zur einsamen Rede nicht auf einer früheren stillschweigenden Reduktion beruht, worin die Wechselrede von Husserl ursprünglich als eine verdoppelte einsame Rede konzipiert worden ist.

Diese 'autonome' Qualität des Ausdrucks gegenüber der realen Welt hängt mit seinem zweiten wichtigsten

Zug zusammen, d.h., daß er eine eigenartige Präsenz mit sich bringt, die jenseits aller realen Tatbestände gilt. Das war beim Anzeichen ganz das Gegenteil. Die Anschauung des Anzeichens motivierte einen Glauben an irgendeine weltliche Tatsache, die jedoch immer hätte anders sein können, als wir dachten. Bei der Verwendung eines Ausdrucks ist mir aber die gemeinte Bedeutung sowieso prinzipiell präsent, und ich brauche nur die Blickrichtung zu wechseln, um sie 'wirklich' präsent zu machen. In den Logischen Untersuchungen bezeichnet Husserl diesen Unterschied zwischen Anzeichen und Ausdruck als den zwischen 'äußerer' und 'innerer' Wahrnehmung (LU II,i,34). Die 'äußere' Wahrnehmung bleibt immer unvollkommen, während die 'innere' ihre Gegenstände in lebendiger Gegenwart liefert.

Es ist der große Unterschied zwischen dem wirklichen Erfassen eines Seins in adäquater Anschauung und dem vermeintlichen Erfassen eines solchen auf Grund einer anschaulichen oder inadäquaten Vorstellung. Im ersteren Fall erlebtes, im zweiten supponiertes Sein, dem Wahrheit überhaupt nicht entspricht (LU II,i,34).

Die Kommunikation beruht auf äußerer Wahrnehmung. Man nimmt den Sprechenden als Sprechenden wahr, und auch die Erlebnisse, die geäußert werden. Man 'erlebt' sie aber nicht (LU II,i,34). Ob ich den anderen wirklich verstanden habe, ist eine empirische Frage. Das, was ich von seiner Rede verstanden habe, ist mir aber prinzipiell gegenwärtig, weil ich selbst die Intentionen vollziehe, wodurch dieses Verständnis belebt wird. Ob ich denn diese Intentionen, worin ich lebe, gegenständlich bewußt machen kann, ist eine andere Frage. Hier liegt die Aufgabe der Phänomenologie (LU II,i,42).

Diese ursprüngliche Präsenz ist für Husserl der Grund aller einsichtigen Notwendigkeit. Der Gebrauch eines

Wortes eröffnet einen gewissen logischen Raum, worin wir uns schon durch den sinnverleihenden Akt bewegen, auch wenn die Grenzen dieses Raums uns noch nicht gegenständlich bewußt sind. Es ist uns aber prinzipiell möglich, sie uns bewußt zu machen. Im Vergleich mit dem, was beim Anzeichen der Fall war, sind wir hier im Bereich einer strengen Notwendigkeit, die in den 'Sachen' selbst begründet ist. Für Husserl ist es klar:

daß alle Gegenstände und gegenständlichen Beziehungen für uns nur sind, was sie sind, durch die von ihnen wesentlich unterschiedenen Akte des Vermeinens, in denen sie uns vorstellig werden, in denen sie eben als gemeinte Einheiten uns gegenüberstehen (LU II,i,42).

c. Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung.

Husserl unterscheidet an einer Bedeutung zwei Momente, die in manchen Hinsichten den kantischen Momenten Anschauung und Denken entsprechen, obwohl das kantische rezeptive Moment bei Husserl zu einem Teil eines Bewußtseinsaktes wird. Die zwei Momente heißen bei Husserl die Bedeutungsintention und die Bedeutungserfüllung. Es geht bei dieser Unterscheidung um die fließende Grenze zwischen der bloßen 'Leermeinung' eines Gegenstandes, den wir nicht 'leiblich' präsent haben, und dem Akt, der sich als die lebendige Gegenwart des leergemeinten Gegenstandes präsentiert. Dieser 'erfüllende' Akt 'realisiert' die Beziehung des leermeynenden Aktes zu seiner Gegenständigkeit (LU II,i,37). Es ist vielleicht der wichtigste Charakterzug des signitiven Aktes, daß er diese lebendige Anschauung entbehren kann. Die bedeutungserfüllenden Akte werden also bezüglich der allgemeinen signitiven Funktion als 'außerwesentlich' bezeichnet, obwohl sie 'in einer logisch fundamentalen Beziehung' zum leermeynenden Ausdruck stehen (LU II,i,38).

Wir werden die Beziehung zwischen Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung mit Hilfe eines Beispiels von Leibniz erörtern, das später von Lipps und J. Stenzel bei der Diskussion der Husserl'schen Theorie aufgenommen wird (9). Für Leibniz ist die Funktion eines Wortes der Funktion eines Wechselzettels ähnlich. Der Versuch, die Bedeutung jedes Wortes in allen Details immer vor den Augen zu behalten, wäre einem Sprecher unmöglich. Deswegen verlassen wir uns auf Zeichen, die eine ähnliche Funktion wie ein Wechselzettel haben. Genauso wie der Wechselzettel eine Geldsumme bedeutet, die zu jeder Zeit realisiert werden kann, nicht aber realisiert werden muß, so weist das Wort auf einen Gegenstand hin, der prinzipiell in lebendiger Anschauung vergegenwärtigt werden kann, nicht aber zu jeder Zeit vergegenwärtigt werden muß. Die leere Intention hat also eine wesentliche Verbindung zu ihrer Erfüllung, weil sie gerade die Leermeinung dieser Erfüllung ist. Und die Erfüllung bringt keinen zusätzlichen Inhalt zur Leermeinung. Sie ist nur die explizite Realisierung des schon implizit Gemeinten. Husserl sagt also bezüglich eines in der Vlen Untersuchung erörterten Beispiels:

Wer Köln selbst kennt und demgemäß die wahre Eigenbedeutung des Wortes Köln hat, besitzt in dem jeweiligen aktuellen Bedeutungserlebnis ein der künftig bestätigenden Wahrnehmung genau entsprechendes ... Die schlichte Wahrnehmung bringt hier ... den Gegenstand zur Erscheinung, welchen die Bedeutungsintention meint, und so wie sie ihn meint. Die Bedeutungsintention findet darum in der bloßen Wahrnehmung den Akt, in dem sie sich vollständig angemessen erfüllt (LU II,ii,130)

Alles, was die Erfüllungszintention hat, ist also auch in der leeren Intention zu finden, nur 'implizit' oder 'leer' gemeint. Die Zusammenkunft der zwei Intentionen in der lebendigen Wahrnehmung wird also nicht als ein 'bloßes Zusammen' erfahren (LU II,ii,27), sondern als eine eigenartige Identität, die ihre eigene Evidenz mit

sich bringt. Die Leermeynung 'erkennt' ihre eigene Erfüllung, während die Erfüllung sich als die Erfüllung dieser Leermeynung präsentiert. Wenn ich das Wort 'rot' in Anwesenheit des roten Gegenstandes verwende, sind 'rot nennen ... und als rot erkennen ... im Grunde genommen bedeutungsidentische Ausdrücke' (LU II,ii,28).

Solche Überlegungen stimmen gut mit unserem Gefühl überein, daß ein sinnvoller Ausdruck das 'enthält', wovon er redet. Während das Anzeichen ein bloßer Hinweis auf einen außerhalb von ihm liegenden Sachverhalt bzw. Gedanken ist, enthält der Ausdruck seine Bedeutung so wie der Wechselzettel seine Geldsumme. Der Ausdruck 'der Sieger von Jena' hat einen innerlichen Bezug auf die Anschauung der Person, die er darstellt. Denn wir müssen den Inhalt der Erfüllung nicht außerhalb des Ausdrucks suchen. Wenn wir die impliziten Intentionen des Ausdrucks nur explizit machen, entwerfen wir schon ein Bild von Napoleon.

Die Verwendung eines Ausdrucks stellt also einen Gegenstand 'leer' auf eine implizite Weise dar. Wenn der Ausdruck völlig sinnvoll gebraucht wird, ist es dem Subjekt immer möglich, mindestens in der Phantasie, diesen Bezug auf den Gegenstand zu 'realisieren'. Die eigenartige Präsenz, die mit dem Ausdruck zusammenhängt, ermöglicht eine solche Realisierung, ohne daß ein neuer Inhalt dazukommt. Sie ist vielmehr eine lebendige Vergegenwärtigung von dem, was schon da war, obwohl leer gemeint.

2. Bedeutung und Gegenstand

Wenn wir fragen, was für Husserl durch den lebendigen Gebrauch eines Ausdrucks (egal ob 'leer' oder 'erfüllt') geleistet wird, bekommen wir eine Antwort, die schon von unserer Erörterung der Frege'schen Position bekannt ist. Der Ausdruck dient nämlich zur Darstellung eines Gegenstandes.

Also, einen Ausdruck mit Sinn gebrauchen und sich ausdrückend auf den Gegenstand beziehen (den Gegenstand vorstellen) ist einerlei (LU II,i,54).

Der Bedeutungsakt ist also eine Art Repräsentation und gehört deshalb mit Akten der Wahrnehmung, der Wiedererinnerung, der Bildvorstellung usw. zusammen. Sie sind alle verschiedene Weisen, 'einen Gegenstand gedanklich vorzustellen' (LU II,i,386).

Wie steht es also mit Sprachausdrücken, die keine Aussagen sind, z.B. mit Befehlen oder Wünschen? Husserl betrachtet solche 'nicht-objektivierende' Akte als auf 'objektivierenden' Akten fundiert. Er stellt das Prinzip auf folgende Weise dar:

Wir dürfen nämlich sagen: Jedes intentionale Erlebnis ist entweder ein objektivierender Akt oder hat einen solchen Akt zur 'Grundlage' ... (LU II,i,493).

Befehle und Wünsche beziehen sich also auf gewisse innerliche Sachverhalte, d.h. die Tatsachen, daß dies oder jenes vom Sprecher befohlen oder gewünscht wird. Für Husserl liegt 'die Bedeutung einer solchen Aussage ... in diesem Urteil' (LU II,i,79). Jeder nicht-objektivierende Akt setzt also einen objektivierenden Akt voraus, und wird spezifisch als Akt durch die Weise charakterisiert, wie er sich zu diesem objektivierenden Akt verhält:

so haben die objektivierenden Akte eben die einzigartige Funktion, allen übrigen Akten die Gegenständlichkeit zu allererst vorstellig zu machen, auf die sie sich in ihren neuen Weisen beziehen sollen (LU II,i,494).

Daß der Ausdruck wesentlich auf die Darstellung eines Gegenstandes gerichtet ist, heißt natürlich nicht, daß dieser Gegenstand existieren muß. 'Gegenstandslosigkeit' ist nicht 'Bedeutungslosigkeit' (LU II,i,55). Wie wir oben gesehen haben, hat für Husserl der Ausdruck 'rundes Viereck' eine Bedeutung, obwohl er a priori gegenstandslos bleibt. Der sinnverleihende Akt zielt aber auf die lebendige Präsenz seines Gegenstandes ab, auch wenn dieses Ziel nicht erreichbar ist. Daß der Ausdruck von seinem Wesen her auf so etwas gerichtet ist, weist auf die Möglichkeit eines privilegierten Erlebnisses hin, worin der Sinn des gegenwärtigen Erlebnisses sich gerade als die Erfüllung der Bedeutung des darstellenden Ausdrucks zeigt. Diese Möglichkeit wird im nächsten Abschnitt erörtert.

Wie funktioniert diese Darstellung des Gegenstandes in einer signitiven Intention für Husserl? Hier sind ähnliche Ansätze zu denen von Frege festzustellen.

Kein Gegenstand wird von der Sprache direkt genannt.

Alles läuft über den Umweg einer allgemeinen Bedeutung:

der Ausdruck bezeichne (nenne) den Gegenstand mittels seiner Bedeutung, bzw. es sei der Akt des Bedeutens die bestimmte Weise des den jeweiligen Gegenstand Meinens (LU II,i,49).

Die sprachliche Darstellung trifft ihren Gegenstand immer als etwas. Deutschlands Kaiser wird als Deutschlands Kaiser, oder als der Sohn Kaiser Friedrichs III, der Enkel der Königin Viktoria usw. vorgestellt (LU II,i,401). Der Ausdruck drückt solche begriffliche Bestimmungen aus und bezieht sich erst dadurch auf den gemeinten Gegenstand.

Dieser Ansatz findet eine Verwendung sogar bei Eigennamen wie Hans oder Berlin. Manche haben gemeint, daß die Eigennamen bloße Referenz und keinen Sinn haben. Für Frege und Husserl ist aber sprachliche Referenz immer mit Sinn verbunden. Wenn jemand fragte, was unter dem Wort Berlin zu verstehen wäre, würde ein bloßer

Hinweis auf ein Bild oder sogar auf die Stadt selbst nicht ausreichen. Man müßte wissen, als was diese Anschauungen zu nehmen wären. Nur wenn wir wissen, daß das Bild 'die ehemalige Hauptstadt Deutschlands' darstellt, d.h. daß wir wissen, wie das Bild zu nehmen ist, wird die Frage beantwortet. Auch ein Eigenname hat also eine gewisse 'Allgemeinheit', die ermöglicht, daß ein Sprecher etwas bzw. jemanden als etwas bzw. jemanden erkennt.

Er erkennt sie als diese bestimmte Person oder Sache, im Nennen erkennt er Hans als Hans, Berlin als Berlin (LU II,11,31).

Die enge Verbindung zwischen begrifflicher Bedeutung und Gegenstand weist auf eine exakte Parallele zwischen Wahrheit und Sein hin. Der sprachliche Akt stellt einen Gegenstand dar, der selbst als der Gegenstand dieses Aktes dasteht. 'Dem Sein an sich entsprechen die Wahrheiten an sich und diesen wieder die festen und eindeutigen Aussagen an sich' (LU II,1,90). Der Gegenstand wird später in Ideen zu einem reinen Bewußtseinskorrelat reduziert: 'jedes Subjekt möglicher wahrer Prädikationen' (Ideen S.11). Die Anfänge dieser Definition sind aber schon bei der Feststellung der Gemeinsamkeiten zwischen idealem und realem Sein in den Logischen Untersuchungen zu finden: 'In jedem Fall kommt einem Gegenstand (Subjekt) etwas (ein Prädikat) zu oder nicht zu ...' (LU II,1,125). Der Gegenstand wird also nach dem Modell der sprachlichen

Aussagen verstanden, als ein 'x', das die Bedeutung als seine Eigenschaft trägt, worin es selbst dargestellt wird. Die Bedeutung bestimmt den sachlichen Inhalt des Gegenstandes, den sie repräsentiert.

Es ist bei dieser Analyse merkwürdig, daß sie sich nur auf den schon vollzogenen Bedeutungsakt richtet.

Eine mögliche Rolle des Wortes bei der ersten Erschließung der Welt bzw. bei der Konstitution des Gegenstandes wird nicht beachtet. Es geht um fertige Bedeutungsakte, die fertige Gegenstände darstellen, d.h. um das Wort als ergon und nicht als energeia. Und die Funktion des Subjekts wird in der Funktion des Wortes widergespiegelt. Das Subjekt ist nämlich das Subjekt der Apperzeption, das sich die Welt vorstellt. Seine ursprüngliche Beziehung zur Welt ist die der Erkenntnis.

3. Die Idealität der Bedeutungen

a. Die These der Idealität

Es ist die leitende Absicht der These der Idealität der Bedeutungen bei Husserl, den Inhalt des bedeutungsverleihenden Aktes scharf von allen realen Momenten dieses Aktes abzutrennen. 'Bedeutung' soll wesentlich unabhängig von 'Bedeuten' bleiben. Für Husserl besteht die Aufgabe darin, unseren mehr oder weniger unbewußten Vollzug von Bedeutungsintentionen zur klaren Anschauung zu bringen. Wenn uns das gelingt, soll sich das Resultat von selbst ergeben. Husserl führt also gewisse Beispiele von Aussagen ein und analysiert, welchen Status ihre Bedeutung gegenüber den zeitlichen Akten hat. Die Beispiele sind überwiegend mathematisch, was den Verdacht erweckt, daß die Sache hier nach einer bestimmten Richtung behandelt wird, wie zu erörtern ist.

Die Analyse beginnt mit dem Beispiel 'die drei Höhen eines Dreiecks schneiden sich in einem Punkte' (LU II,1,43). Husserl weist darauf hin, daß der Inhalt identisch bleibt, egal unter welchen Umständen er geäußert wird. 'Was

diese Aussage aussagt, ist dasselbe, wer immer sie behauptend aussprechen mag, und unter welchen Umständen und Zeiten er dies tun mag ...'(LU II,i,43). Die Bedeutungen werden also als logische Einheiten von den zeitlichen Denkprozessen und Umständen abgetrennt, worin sie realisiert werden. Wir erkennen dabei eine ähnliche Unterscheidung wie die, die Frege zwischen dem Inhalt eines Sinnes und seiner äußeren Geschichte machte. Diese Ähnlichkeit ist historisch kein Zufall, weil sie auf den gemeinsamen Kampf zurückgeht, den Frege und Husserl gegen den Psychologismus geführt haben. Husserls erster Beitrag dazu war das Programm des Prologomena (d.h. LU I). In der These der Idealität der Bedeutungen realisiert er einen wesentlichen Teil dieses Programms. Die Bedeutungen werden als ideale Einheiten festgemacht, die zu einem von der realen Welt prinzipiell unabhängigen Geltungsbereich gehören. Dadurch bekommt erst die Wissenschaft feste Begriffe.

Man muß aber fragen, ob das Ganze hier nicht in eine bestimmte Richtung interpretiert wird. Der problematische Punkt wurde von Husserl an einem früheren Beispiel klarer dargestellt. Husserl wies auf die scheinbar evidente Tatsache hin, daß wir 'nach der Bedeutung irgendeines Ausdrucks (z.B. quadratischer Rest) fragend, unter Ausdruck selbstverständlich nicht dieses hic et nunc geäußerte Lautgebilde meinen ... Wir meinen den Ausdruck in specie' (LU II,i,43). Nun will das niemand bestreiten, aber die Gründe dafür bleiben etwas unklar. Das mathematische Beispiel setzt nämlich einen abstrakten Zusammenhang voraus, der sowieso jeden Bezug zur aktuellen Sprechsituation ausschließt. Man kann fragen, ob die Idealität der Aussage auf ihre allgemeine Natur als Bedeutung zurückgeht, oder ob sie nicht vielmehr von der Art dieser Aussage abhängt. Wie wäre es z.B. mit einem

wesentlich subjektbezogenen Ausdruck wie 'ich' oder 'hier', oder mit einer ortsverbundenen Aussage wie 'es regnet'? Man fragt hier normalerweise nicht, was der Ausdruck in specie meint, sondern, was er hic et nunc bedeutet. Es entsteht der Verdacht, daß Husserl seine Bedeutungsanalyse in eine bestimmte Richtung zwingt, so daß die abstrakte, theoretische Aussage zum Modell wird, während andere Ausdrücke umgedeutet werden müssen, um sich der Theorie anzupassen. Solche Probleme werden später bei der Behandlung der subjektbezogenen Ausdrücke erörtert.

Husserl stellt in der ersten Untersuchung die Frage, wie der ideale Geltungsbereich der Bedeutungen zu bestimmen ist. Er kommt zum Ergebnis, daß die Idealität der Bedeutungen 'ein besonderer Fall der Idealität des Spezifischen überhaupt' ist (LU II,1,101). Diese Antwort erweist sich als unzureichend, weil sie zwei Arten Idealität vermengt. Heidegger weist auf das Problem in den Marburger Vorlesungen über die Logik hin:

Der Urteilsgehalt ist zwar nichts reales und insofern ideal; aber er ist nicht ideal im Sinne der Idee, als wäre der Urteilsgehalt das Allgemeine, das *genos*, die Gattung zu den Urteilsakten (GA 21,61).

Die Spezies eines Bedeutungsaktes, der den 'Sieger von Jena' meint, ist natürlich die Spezies 'Bedeutungsakt', der "Sieger von Jena" meint', und nicht die ideale Einheit 'Sieger von Jena'.

Heidegger bemerkt, daß Husserls Position 'stillschweigend schon unmittelbar nach seinen "Logischen Untersuchungen" aufgegeben' wurde (GA 21,59). Husserls spätere Theorie ist in Formale und Transzendente Logik zu finden. Hier wird nicht mehr nach der Idealität der Bedeutungen, sondern nach der Idealität des Sprachlichen gefragt (FTL S.23). Das Sprachliche (z.B. ein Wort

oder ein Satz) ist im Sinne eines kulturellen Gegenstandes ideal. Husserl erwähnt als Beispiele Romane und Musikstücke (FTL S.24-5). Sie erscheinen nur als vereinzelt. Das Erscheinende ist aber ein Allgemeines - der identische Roman bzw. die identische Kreutzer-Sonata. Und diese haben nicht die schlichte Idealität des Spezifischen. (Wir sagen nicht, daß wir 'eine' Kreutzer-Sonata gehört haben). 'Das Wort selbst, der grammatische Satz selbst ist eine ideale Einheit, die sich mit ihren tausendfältigen Reproduktionen nicht vervielfältigt' (FTL S.25).

b. Die subjektbezogenen Ausdrücke

Husserl hat bei der Darstellung in den Logischen Untersuchungen Schwierigkeiten mit der Klasse von 'wesentlich okkasionellen Ausdrücken'. Solche Ausdrücke haben den gemeinsamen Zug, 'ihre jeweils aktuelle Bedeutung nach der Gelegenheit, nach der redenden Person und ihrer Lage zu orientieren' (LU II,1,81). Sie schließen Personalpronomen, Demonstrative, gewisse Adverbien, Impersonalien und verschiedene Wahrnehmungsausdrücke ein (LU II,1,81-7). Solche Ausdrücke bedrohen die Einheit der Husserl'schen Theorie, weil ihre Bedeutung scheinbar von Fall zu Fall verschieden ist. Wie soll das Wort 'ich' einen idealen Inhalt ausdrücken, wenn der Inhalt sich bei jedem Sprecher wesentlich verändert?

Das Wort ich nennt von Fall zu Fall eine andere Person, und es tut dies immer mittels neuer Bedeutung. Welches jeweilig seine Bedeutung ist, kann nur aus der lebendigen Rede und den zu ihr gehörenden, anschaulichen Umständen entnommen werden (LU II,1,82).

Eine Bedeutung, die wesentlich vom Bestand einer realen weltlichen Situation abhängt, widerspricht scheinbar der Husserl'schen Konzeption.

Zur Lösung des Problems unterscheidet Husserl zwei verschiedene Funktionen im subjektbezogenen Ausdruck,

die anzeigende und die angezeigte (LU II,1,83). Beim Gebrauch z.B. des Wortes 'dies' wird zunächst die "'Vorstellung bzw. Überzeugung" erweckt, daß (der Sprecher) ... etwas in seinem Anschauungs- oder Denkbereich Liegendes meine, auf das er den Hörenden hinweisen wolle' (LU II,1,83-4). Diese 'Vorstellung bzw. Überzeugung' ist nicht die eigentliche Bedeutung des Wortes. Sie hat eine 'anzeigende' Funktion und wird als eine 'Richtschnur', ein 'Gedanke der Hinweisung' beschrieben (a.a.O.). Sie weist von Fall zu Fall auf verschiedene Orte hin, die die eigentlich gemeinten sind. Welches Verhältnis besteht zwischen den zwei Teilen einer solchen Bedeutung? Husserl betrachtet es als eine Art 'Subsumtion' (LU II,1,83), so daß die gemeinte Vorstellung der anzeigenden Vorstellung 'untergeordnet' wird:

Nach einem Teil ist die Bedeutung allerdings eine allgemein begriffliche, sofern hier überall einen Ort als solchen benennt; aber an dieses Allgemeine schließt sich, von Fall zu Fall wechselnd, die direkte Ortsvorstellung, die unter den gegebenen Umständen der Rede durch diese anzeigende begriffliche Vorstellung des hier verständlich pointiert und ihr untergeordnet wird (LU II,1,85).

Damit bringt Husserl die subjektbezogenen Ausdrücke in den Rahmen seiner einheitlichen Bedeutungstheorie zurück. Der subjektbezogene Ausdruck ist zunächst ein allgemeines Anzeichen, dessen bestimmte Anweisung von Fall zu Fall verschieden ist. Dieses Schwanken bei der Verwendung des Ausdrucks beschränkt sich aber auf das Anzeichen und berührt das Angezeigte nicht. Was als 'das Schwanken der Bedeutungen' erschien, erweist sich als 'ein Schwanken des Bedeutens' (LU II,1,91).

Wer der Anweisung folgt, gewinnt eine subjektunabhängige Bedeutung wie jede andere.

Der Inhalt, welchen der subjektive, seine Bedeutung nach der Gelegenheit orientierende Ausdruck im bestimmten Falle meint, ist genau in dem Sinne eine ideal einheitliche Bedeutung, wie der Inhalt eines festen Ausdruckes (LU II,1,90).

Husserls Vorgang muß genau beachtet werden. Ein Wort wie 'Löwe' bringt selbst die 'Löwenvorstellung' in den Satz, worin es erscheint (LU II,1,83). Der subjektbezogene Ausdruck hat keine solche Kraft. Z.B. bringt das Wort 'hier' kein fertiges logisches Gebilde in einen Satz, sondern eine allgemeine Anweisung. Erst nachdem der Satz in einer lebendigen Sprechsituation ausgesprochen worden ist und die Anweisung aufgenommen, können wir uns etwas bestimmtes unter dem Wort vorstellen. Das Wort 'hier' hat dieses Bestimmte d.h. den bestimmten Ort nicht in den Satz mitgebracht, so wie das Wort 'Löwe' seinen Inhalt mitbrachte. Der Inhalt kommt ihm 'augenblicklich' im Moment des Sprechens zu (LU II,1,90). Und Husserl glaubt, daß sein einheitliches Bedeutungsmodell dabei gerettet wird, weil der bestimmte, dem Ausdruck augenblicklich zukommende Inhalt an sich eine 'ideal einheitliche Bedeutung' ist.

Man fragt sich hier, ob die phänomenologische Untersuchung sich zu einer idealen Rekonstruktion entwickelt hat. Das Problem der subjektbezogenen Ausdrücke wird nicht mehr für sich durch eine Wiedererkennung des Sinnes gelöst, den solche Ausdrücke für uns in ihrem lebendigen Vollzug haben. Husserl nimmt die Möglichkeit nicht mehr in Acht, daß solche Ausdrücke ihre eigene Art Sinn haben könnten. Er hält vielmehr an seiner ursprünglichen Einsicht fest, daß Bedeutung eine Darstellung ist, und behauptet, daß aller dargestellte Inhalt allgemein dargestellt werden kann. Alles, was durch den subjektbezogenen Ausdruck dargestellt wird, kann also prinzipiell auch ohne ihn dargestellt werden. Husserl weist auf den Umstand hin:

daß, ideal gesprochen, jeder subjektive Ausdruck, bei identischer Festhaltung der ihm augenblicklich zukommenden Bedeutungsintention, durch objektive Ausdrücke ersetzbar ist (LU II,1,90).

Zwei Fragen tauchen hier unmittelbar auf, die sich als eng miteinander verbunden erweisen werden. Ist es tatsächlich möglich, alle subjektbezogenen Ausdrücke durch objektive zu ersetzen? Und auch wenn so etwas als möglich erscheint, was wäre dadurch bewiesen?

Husserl argumentiert nicht direkt für die These der Ersetzbarkeit. Er stellt sie vielmehr in einen breiteren Zusammenhang, worin sie sich als selbstverständlich zeigen soll. Dieser Zusammenhang wird auf folgende Weise dargestellt. Alles, was ist, 'hat seine an sich fest bestimmten Beschaffenheiten und Verhältnisse' (LU II,i,90). Was so ist, läßt sich 'objektiv bestimmen' (a.a.O.). Und was sich objektiv bestimmen läßt, läßt sich in 'fest bestimmten Wortbedeutungen' ausdrücken (a.a.O.). Diese Argumentation setzt eine gewisse Beziehung zwischen Wörtern und Welt schon voraus. Die Welt ist das, was an sich da ist, und die Wörter sind die Mittel um auszudrücken, wie sie ist. Wörter und Welt sind als getrennt konzipiert, d.h. das Modell des Wortes ist das des theoretischen Wortes. Es kehrt hier eigentlich die Voraussetzung wieder, die wir schon notiert haben, daß Bedeutungen grundsätzlich Darstellungen sind. Wenn das einmal zugegeben wird, wird die Bedeutungstheorie automatisch zu einem Teil der Wissenschaftstheorie, weil das innerliche Wesen der Bedeutungsfunktion der neutralen Darstellung einer unabhängigen Welt gleichgestellt wird.

Wie wäre es aber, wenn diese Voraussetzung abgelehnt würde? Man könnte z.B. verleugnen, daß das Wort 'ich' überhaupt eine Darstellung ist. Das Wort würde vielmehr seine eigene Realität, und den logischen Raum, worin es existiert, schaffen. Dann könnten wir nicht mehr sagen, daß die grundsätzliche Beziehung der Wörter zu den Dingen die von 'Wahrheiten an sich' zu 'inhaltlich bestimmtem Sein' wäre. Das 'Sein' würde nämlich erst bei der

Verwendung des Wortes entstehen. Könnte man dabei behaupten, daß aller in Frage kommende Inhalt doch noch, 'objektiv' ausdrückbar wäre? In einem gewissen Sinne, ja. Eine solche Auslegung geht aber an dem Punkt vorbei, daß es hier nicht um 'Inhalt' geht. Wir sehen, daß der Ansatz, der von vornherein einen 'Inhalt' bei Bedeutungen sucht, wichtige Entscheidungen über das, was Bedeutungen sein können, schon getroffen hat. Man muß fragen, ob es einen anderen Zugang geben könnte, der die subjektbezogenen Ausdrücke als subjektbezogene bedeutsam sein läßt. Dann müßten wir nicht von vornherein entscheiden, daß eine Bedeutung immer eine Darstellung sein muß. Die Tatsache, daß der 'Inhalt' der subjektbezogenen Ausdrücke sich 'objektiv' darstellen läßt, heißt nicht, daß sie, insofern sie bedeutsam sind, verkehrte 'objektive' Ausdrücke sein müssen.

iii. Zusammenfassung des 'logischen' Bedeutungsbegriffes bei Frege und Husserl.

Man erkennt sofort, daß trotz wichtiger Unterschiede Husserl und Frege bezüglich des Bedeutungsbegriffs vieles gemeinsam haben. Weil beide eine Bedeutung als eine allgemeine Darstellung eines Gegenstandes konzipieren, fällt für beide der Bedeutungsbegriff mit dem Ideal der wissenschaftlichen Darstellung zusammen. Wenn bei Frege alles Unwesentliche vom Bedeutungsbegriff weggeräumt wird, die 'Färbungen und Beleuchtungen' usw., bleibt nur der Bezug auf 'trockene' Wahrheit übrig (G 36). Und eine Aussage drückt für Husserl unseren Glauben an die 'objektive Geltung eines Sachverhaltes' aus (LU II,1,43). Weil die ausgedrückte Bedeutung so als eine Darstellung eines von ihr unabhängigen Sachverhalts verstanden wird, fällt die 'reine' Bedeutung mit dem Inhalt des idealen wissenschaftlichen Ausdrucks zusammen. Sie gilt also unabhängig von den Umständen, worin sie geäußert wird; sie ist allgemein zugänglich und sicher gegen allen möglichen Wechsel. Husserl sieht es also als einen Mangel, daß wir unfähig sind, die Zeit- und Ortsbestimmungen 'anders als durch Relation zu bereits vorgegebenen individuellen Existenzen zu bestimmen' (LU II,1,91). Eine Bedeutung soll nämlich unabhängig vom zeitlichen Verlauf gelten.

Der Bereich, wozu solche Bedeutungen gehören, wird von Husserl ausdrücklicher als von Frege erörtert. Er ist der Bereich der sogenannten 'reinen Logik'. Genauso wie Frege das innere Wesen der sinnvollen Darstellung von seiner äußerlichen Geschichte unterschied, unterscheidet Husserl zwischen dem idealen Inhalt und den realen, äußerlichen Bedingungen seiner Erscheinung. Daß man z.B. zu einer bestimmten Zeit mit dem Abacus rechnet, gehört zur Erscheinungsgeschichte und nicht zum

wesentlichen Kern des Inhalts. 'Alle diese Methoden ... sind der menschlichen Konstitution in ihrem jetzigen normalen Bestande angepaßt, und sind zum Teil sogar Zufälligkeiten nationaler Eigenart' (LU I,162). Die Überwindung des Relativismus ist die Überwindung dieser historischen Perspektive den Wissenschaften gegenüber. Wir müssen den Bereich des objektiven Gehalts der Wissenschaften erreichen, ein Netz von Wahrheiten, 'geeignet durch Verhältnisse von Grund und Folge' (a.a.O.). Dieser Bereich hat eine Struktur, eine allgemeine Form. Das Projekt der reinen Logik hat die Aufgabe, diese allgemeine Form bloßzulegen. Die phänomenologische Untersuchung der Bedeutungen gehört zum Rahmen dieser allgemeineren Aufgabe:

Die Phänomenologie der logischen Erlebnisse hat den Zweck, uns ein so weitreichendes deskriptives ... Verständnis dieser psychischen Erlebnisse und des ihnen einwohnenden Sinnes zu verschaffen, als nötig ist, um allen logischen Fundamentalbegriffen feste Bedeutungen zu geben, und zwar Bedeutungen, ... wie sie das Interesse der reinen Logik selbst und vor allem das Interesse der erkenntniskritischen Einsicht in das Wesen dieser Disziplin fordert (LU II,1,6-7).

Der Begriff der 'Bedeutung' ist vielleicht selbst der wichtigste dieser Fundamentalbegriffe, die 'feste Bedeutungen' bekommen müssen.

Wenn die wissenschaftliche Sprache so konzipiert wird, daß sie den gültigen Kern aller vernünftigen Sprache am klarsten darstellt, müssen die Unzulänglichkeiten der Alltagssprache 'überwunden' werden, wenn die Alltagssprache als das, was sie eigentlich ist, erscheinen will. So entsteht die Aufgabe bei Frege und Husserl, die Alltagssprache besser zu verstehen, als sie sich selbst versteht, die Teile, die zur Darstellung der Wahrheit gehören, von allem zufälligen Zuwachs abzutrennen.

Wir haben ihre Schwierigkeiten mit den 'subjektbezogenen' Ausdrücken schon ausführlich diskutiert.

Man sieht hier, wie eine gewisse Art Ausdruck vorgezogen wird, der seinen Inhalt neutral, in der dritten Person ausdrückt. Es soll letzten Endes keine existenziellen Bedingungen geben, die man erfüllen muß, um einen gewissen Ausdruck zu verstehen. Alles, was zu sagen ist, kann durch öffentlich verfügbare Bedeutungen gesagt werden, die unabhängig von den Umständen des Sprechers gelten. Es gibt also keinen 'unaussprechlichen' Inhalt, der nur einem zugänglich wäre, der z.B. irgendeine Askese durchgemacht hätte. Nach dem wissenschaftlichen Ideal soll jede vernünftige Aussage einen idealen Kern haben, der allgemein, neutral und in der dritten Person ausgedrückt werden kann. (Freges Schwierigkeiten mit dem Wort 'ich' sind schon notiert worden).

Es zeigen sich wichtige Meinungsverschiedenheiten zwischen Frege und Husserl bezüglich der Frage, wie man die reine Logik letzten Endes begründet. Frege verläßt sich hier auf den alltäglichen Wahrheitssinn, der die Evidenz für seine Sinn- und Referenzkriterien liefert. Wir müssen die Bedeutungen selbst nicht irgendwie 'anschauen'. Es reicht, daß wir über passende Kriterien verfügen, wodurch wir 'abstrakt' entscheiden, welche Sinne synonym sind, welche verschieden, und welche dieselbe Referenz haben. Es stört Frege überhaupt nicht, wenn Teile seiner Kriterien gegen unser intuitives Verständnis laufen, wie z.B. seine Bestimmung des Wahrheitswertes eines Satzes als seiner Referenz. Damit sehen wir, daß Frege sich um eine wissenschaftliche Rekonstruktion der logischen Form kümmert, und sich weniger als Husserl mit der Frage beschäftigt, ob seine Rekonstruktion den 'ursprünglichen' Sinn, den die Ausdrücke schon haben, zur Geltung bringt. Für Husserl geht alles im Gegenteil auf eine ursprüngliche Anschauung zurück, die ihre eigene Evidenz mit sich bringt. Sonst könnte es keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne geben.

Wäre der Urteilende aber nie und nirgends in der Lage, diejenige Auszeichnung, welche die Rechtfertigung des Urteils ausmacht, in sich zu erleben und als solche zu erfassen, fehlte ihm bei allen Urteilen die Evidenz, die sie von blinden Vorurteilen unterscheidet, und die ihm die lichtvolle Gewißheit gibt, nicht bloß für wahr zu halten, sondern die Wahrheit selbst zu haben - so wäre bei ihm von einer vernünftigen Aufstellung und Begründung der Erkenntnis, es wäre von Theorie und Wissenschaft keine Rede (LU I,111).

Der Unterschied zwischen Frege und Husserl fällt bei den Argumenten gegen den Psychologismus deutlich auf. Für Frege gibt es keine direkten Argumente gegen den Psychologismus, weil der Streit gerade um die logischen Grundsätze geht. Es gibt keine 'neutralen' Grundsätze, die ein 'neutrales' Argument liefern könnten, um zwischen den zwei Möglichkeiten, Psychologismus und Anti-Psychologismus, zu entscheiden. Man versucht eher, die Unzulänglichkeiten der psychologistischen Position indirekt, durch Argumente reductio ad absurdum zu zeigen (10). Husserl glaubt jedoch an die Möglichkeit eines letzten 'Sehens' der Geltung der logischen Grundsätze, die ihre eigene Evidenz mit sich bringen, wenn wir sie uns nur klar darstellen, so wie sie sind. Wie es im Prologomene heißt: 'Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist' (LU I,190). Diese Idee, die viele Schwierigkeiten mit sich bringt, und verschiedene Umwandlungen durchgemacht hat (11), führt nach Føllesdals Meinung bei der Frage der Widerlegung des Psychologismus zu merkwürdigen Unterschieden zwischen Frege und Husserl. Die Position von Frege, daß die Grundsätze der Logik nur von indirekten Argumenten bestätigt werden können, mußte Husserl als eine Rückkehr in eine Art Psychologismus erscheinen, weil die Grundgesetze der Wahrheit danach von einem Fürwahrhalten abhängen würden. Und Husserls Anspruch auf Evidenz mußte Frege als die Position erscheinen, daß gewisse Meinungen, weil

sie uns als evident erscheinen, deswegen wahr sein müssen. Dies wäre wieder ein Rückfall in den Psychologismus (12).

Dieser Unterschied beruht auf dem wichtigsten Unterschied zwischen Frege und Husserl, der das Wesen des Bewußtseins betrifft. Für Frege ist Bewußtsein immer individuelles Bewußtsein, d.h. der Inbegriff von 'Vorstellungen', der das bewußte Leben ausmacht. Deswegen sind bei Frege die nicht-psychologistisch interpretierten Bedeutungen immer Bedeutungen von Zeichen und nicht von Akten. Mohanty weist auf die Schwierigkeiten dieser Position hin, daß alle Bedeutungsunterschiede usw. prinzipiell in den Zeichen widerspiegelt werden müßten (13). Für Frege wäre jeder Rückgang auf psychologische Akte ein Rückfall in den Psychologismus. Das bewußte Begreifen der logischen Objektivitäten muß sie immer als fertige Einheiten vorfinden, die vom Bewußtsein grundsätzlich unberührt bleiben. Husserl würde hier mit Übereinstimmen, solange klargemacht würde, daß es um das empirische Bewußtsein ging. Er greift aber auch auf ein tieferes Verständnis des Bewußtseins zurück, das bei der transzendentalphilosophischen Tradition zu finden ist. Hier wird das Bewußtsein nicht als der Gegensatz zur Objektivität begriffen, sondern als das, was ihr ihren Sinn als Objektivität gibt. Husserls Untersuchungen trennen sich also später in zwei verschiedene Teile, die noematischen Untersuchungen der logischen Objektivitäten und die noetischen Untersuchungen ihres konstituierenden Bewußtseins. Und damit wird die ursprüngliche Präsenz der Bedeutungen endlich nach Husserls Ansichten befriedigend begründet. Wenn die 'objektiven' Wahrheiten Bewußtseinskorrelate sind, können wir die Identität zwischen Wahrheit und Fürwahrhalten prinzipiell erleben. Beide gehen nämlich auf denselben Ursprung zurück.

B. Die Auflösung des Bedeutungsbegriffs: Quine

1. Die Grundlegungen der Theorie von Quine

Wie wir sehen werden, definiert sich Lipps gegen eine Logik von 'Geltungen' und 'Idealitäten'. Gadamer nennt den vierten Abschnitt der Hermeneutischen Logik ein 'wahres Gegenstück zu der berühmten ersten logischen Untersuchung Husserls' (PhE x). Wenn aber Idealitäten und Geltungen abgelehnt werden, ist die Frage zu stellen, wie das andere Extrem zu vermeiden ist. Es gibt nämlich philosophische Positionen, die die Bedeutung völlig 'extensional' erklären und die Sprache in Reize und Verhalten auflösen. Wir entwerfen jetzt kurz eine von diesen Positionen, um später zu fragen, wieso Lipps sie vermeiden kann. Hoffentlich wird der Vergleich andere Aspekte des Lipps'schen Ansatzes hervortreten lassen, die beim Vergleich mit Husserl und Frege nicht so deutlich waren.

Als Vertreter einer Position, die den Bedeutungsbegriff eigentlich auflöst, nehmen wir W.V.Quine. Obwohl die Verteidigung der einzelnen Punkte der Quine'schen Theorie oft sehr kompliziert ist, ist die Theorie selbst in ihren Umrissen einfach. Am wichtigsten sind die Voraussetzungen, worauf sie beruht. Wenn diese einmal zugegeben werden, folgt die Theorie mit logischer Notwendigkeit.

Viele der Quine'schen Ansätze gehen auf seinen Glauben an die Methoden der Wissenschaften zurück. Für ihn bieten diese das zuverlässigste Instrumentarium an, das uns zur Verfügung steht, um die Wahrheit über die Welt zu erreichen.

Mit aller Sorgfalt Vermutungen darüber anzustellen, wie es sich mit der Realität verhält, das ist das

Geschäft der Wissenschaftler im weitesten Sinn, und dazu gehört auch die Frage nach dem, was es gibt, was real ist ... Der letzte Schiedsrichter in dieser Sache ist die sogenannte wissenschaftliche Methode, so amorph sie auch sein mag (WG 6,54).

Quine betrachtet die wissenschaftliche Methode aber nicht als etwas Festes und Einheitliches, was 'transzendental' gerechtfertigt werden könnte. Sie ist vielmehr eine Unternehmung, die sich unter der Leitung von pragmatischen Kriterien dauernd verändert und entwickelt. Sogar die philosophische Untersuchung dieser Methode steht nicht auf einem Boden, der abseits der Methode selbst liegt. Quine zitiert Neuraths Analogie, daß wir wie Schiffer sind, die ihr Schiff 'auf See' umbauen müssen (WG 1,20). Wir halten bei der Untersuchung des einen Teils der Theorie an anderen Teilen fest.

Die Philosophie wird also für Quine von den übrigen Wissenschaften nicht qualitativ unterschieden. Die Philosophie kümmert sich wie die anderen Wissenschaften um die Frage 'nach dem, was es gibt' (WG 56,473). Sie unterscheidet sich von den Wissenschaften nur bezüglich der 'Weite der Kategorien' (WG 56,474). Der Wissenschaftler fragt nämlich nach dem Wesen gewisser Gegenstände und der Mathematiker fragt nach Beziehungen usw. zwischen Mengen. Es geht aber in der Philosophie um die Existenz und das Wesen der physischen Gegenstände bzw. der Mengen selbst (WG 56,474). Dabei denkt auch der Philosoph innerhalb eines Begriffsschemas, das mit dem zu untersuchenden Schema identisch sein kann. Man müßte dabei das Schema aber scheinbar zu einem Gegenstand machen. Quine betrachtet alle Erkenntnis als die eines Subjekts von einem Objekt. Die Möglichkeit einer unmittelbaren Reflektion wird nicht zugelassen. Vermutlich würde eine solche Reflektion als ein Versuch auf der Seite des Philosophen gesehen, 'außerhalb des Begriffsschemas,

das er in seine Obhut nimmt, eine überlegene Stellung einzunehmen' (WG 56,474). So etwas ist für Quine nicht denkbar.

Obwohl die Wissenschaft auf keine feste Methode beschränkt ist, ist ihr Blick jedoch immer theoretisch. Alle unseren Versuche, mit der Wirklichkeit irgendwie zurechtzukommen, gehen für Quine auf einen solchen theoretischen Gesichtspunkt zurück. Hier werden aber nicht nur unsere 'bewußt' wissenschaftlichen Tätigkeiten betroffen. Auch unsere alltäglichen Kontakte mit der Welt, sofern sie als irgendwie 'rational' betrachtet werden, setzen einen implizit theoretischen Gesichtspunkt voraus. Z.B. ist der alltägliche Glaube an die Existenz physischer Gegenstände schließlich der wissenschaftlichen Setzung der Elektronen usw. gleichzusetzen. Der einzige Unterschied besteht darin, daß im einen Fall die Setzung bewußt, im anderen Fall unbewußt gemacht wird.

Eine Theorie kann - wie z.B. ein Kapitel über Chemie - auf Absicht beruhen; sie kann aber auch - wie die aus unvordenklichen Zeiten stammende Lehre von den gewöhnlichen bleibenden physikalischen Gegenständen mittlerer Größe - zweite Natur geworden sein (WG 3,34).

Die Alltagssprache beruht also, sofern sie als rational betrachtet werden kann, auf denselben Voraussetzungen wie jede andere theoretische Leistung. Sie ist sich aber ihrer eigenen Vorgänge nicht bewußt.

Das Wesen dieses theoretischen Gesichtspunktes besteht aus interpretativen Konstruktionen, die die Reize, worauf sie zurückkommen, immer überschreiten. Der Wissenschaftler 'sieht' die Moleküle nicht, setzt sie aber trotzdem voraus, um mit gewissen experimentellen 'Reizen' zurecht zu kommen. Darin überschreitet er eine bloße Konstatierung der Reiztatsachen. Für Quine ist dieser Vorgang eine Analogie der Setzung der alltäglichen Gegenstände beim Gebrauch der Alltagssprache.

Die Setzung jener außergewöhnlichen Dinge ist bloß ein sinnfälliges Analogon zur Setzung oder Anerkennung gewöhnlicher Dinge; sie wird so deutlich, weil der Physiker die Setzung dieser Dinge laut und deutlich und aus anerkannten Gründen vollzieht, während die Hypothese von den gewöhnlichen Dingen in der Vorgeschichte verborgen ist (WG 6,53).

Der Alltagsmensch hat unmittelbaren Kontakt nur mit den 'Oberflächen seiner Sinnesorgane' (WG 1,17). Jeder Gedanke an eine Welt, die jenseits dieser besteht, ist notwendigerweise eine Konstruktion. Das heißt nicht, daß die Reize an den Oberflächen der Sinnesorgane uns unmittelbar 'gegenständlich' präsent sind, wie es manche Theorien der 'Sinnesdaten' behauptet haben. Quine wehrt sich gegen solche Theorien und weist darauf hin, daß wir nur mit Hilfe von Setzungen, die die Sinnesdaten überschreiten, die Sinnesdaten selbst erst behalten und identifizieren können (WG 1,19). Die Metapher des 'Schiffes' gilt auch an dieser Stelle. Wir haben die Konstruktion schon vollzogen, bevor sie uns bewußt wird. Die Überprüfung bzw. Rekonstruktion findet 'auf See' statt. Letzten Endes befindet sich die Alltagssprache, die eine Welt von Gegenständen auf der Basis von Reizen auf die Oberflächen der Sinnesorgane setzt, in derselben Lage wie die Molekulartheorie, die gewisse 'lebensgroße' Erscheinungen im Laboratorium feststellt und dabei über Moleküle spricht.

Welche feste Züge hat der einheitliche theoretische Gesichtspunkt? Quine baut keinen absolut festen Kanon auf, weil er glaubt, daß die Methode immer flexibel bleiben muß. Wir müssen jedoch immer irgendeinen Kanon voraussetzen, wenn wir überhaupt 'theoretisch' reden wollen. Die Details des Kanons werden durch Diskussion entschieden. Quine erwähnt unter anderem den 'Satz vom Grund', 'Einfachheit', 'Vorhersage' (WG 5,46-51).

Mit Hilfe dieser Kriterien argumentiert er für das Behalten der Rede von physischen Gegenständen und von Klassen (WG 48,403; 55,458). Er wendet sich aber gegen die Rede von psychischen Entitäten, die nach seinen Ansichten gegen das Prinzip entia non grata verstößt. Ihre einzige Rechtfertigung wäre ihr Beitrag zu einer Theorie, die unsere Beziehung zur Wirklichkeit erklären würde. Jeder mögliche Beitrag wird aber bei der Rede von 'physischen' Gegenständen verdoppelt. So wird die 'psychische' Rede für überflüssig erklärt.

Wenn etwas für geistige Vorkommnisse und geistige Zustände spricht, dann dies: daß ihre Setzung - ebenso wie die der Moleküle - die Entwicklung von Theorien in mittelbarer Weise systematisch befördert. Wenn man aber durch die Setzung dieser besonderen geistigen Zustände und Vorkommnisse, die sich hinter dem physikalischen Verhalten abspielen, zu einer bestimmten Organisation unserer Theorie kommt, könnte man im Hinblick auf die Organisation dieser Theorie sicherlich ebensoviel erreichen, indem man statt dessen lediglich bestimmte physiologische Zustände und Vorkommnisse setzt, die mit dem Verhalten korrelieren (WG 54,455).

2. Der Bedeutungsbegriff im Rahmen von Reiz und Reaktion

Der allgemeine Rahmen dieses Kanons ist die Reiz-Reaktion. Alles beginnt mit Reizen an den Oberflächen unserer Sinnesorgane. Wir können aber bei den bloßen Reizen nicht bleiben. Wie wir gesehen haben, braucht sogar ihre Identifikation Setzungen, die die bloßen Reize überschreiten. Diese Setzungen werden von der theoretischen Konstruktion als Reaktionen auf die Reize verstanden. Unser Wortgebrauch ist also eine auslegende Reaktion auf Reize. Und die Reaktion geht weit über die Reize hinaus.

Zwischen der voluminösen und kompliziert strukturierten Rede, die sich dabei ergibt, und dem Dauerbeschuß der nichtverbalen Reize in Vergangenheit und Gegenwart

gibt es kaum eine offenkundige Entsprechung, und dennoch müssen wir auf der Suche nach einem empirischen Inhalt nach eben solchen Reizen Ausschau halten (WG 7,59).

Innerhalb dieses Rahmens wird die essenzielle Logik der Sprache von einer Konstruktion festgelegt, die die wesentlichen Sprachfunktionen aus Reaktionen auf Reize aufbaut. Es gibt hier das Problem, daß wir keinen 'reinen' Zugang zu den Reizen als solchen haben. Der Zugang setzt die Sprache immer voraus. Deshalb führt Quine ein berühmtes Gedankenexperiment ein, wovon die ganze logische Konstruktion der Sprache abhängt. Er setzt einen Beobachter voraus, der eine Sprache völlig von 'außen' lernt, d.h. ohne am Leben der Sprachgemeinschaft teilzunehmen. Die Konstruktion beruht also ausschließlich auf einer Beobachtung der außersprachlichen Reize und der sprachlichen Reaktionen, die sie hervorrufen. Quine behauptet natürlich nicht, daß Sprachen wirklich auf solche Weise gelernt werden. Das Experiment ermöglicht nur eine bewußte Rekonstruktion der notwendigen logischen Schritte, die wir beim Sprachenlernen unbewußt machen, wenn das Reiz-Reaktion Modell stimmt. Die Theorie rekonstruiert also die innere Logik des Vorgangs: (Die Wörter haben) nur insofern Bedeutung, als ihr Gebrauch in Sätzen auf sinnlich wahrnehmbare - verbale und sonstige - Reize konditioniert ist. Jede realistische Theorie über Belege ist untrennbar verbunden mit der Psychologie von Reiz und Reaktion, auf Sätze angewandt (WG 5,44).

Quine erreicht ziemlich schnell eine Definition der 'Bedeutung' innerhalb dieses Zusammenhangs. Er nimmt als Leitfaden die traditionelle Voraussetzung, daß die Bedeutung das ist, 'was ein Satz mit seiner Übersetzung gemeinsam hat' (WG 8,69). Im Quine'schen Zusammenhang ist diese Gemeinsamkeit eine Klasse von Reizen. Quine erörtert hier sein berühmtes Beispiel, das des einheimischen

Wortes für 'Kaninchen'. Beim Vorbeilaufen eines Kaninchens sagt der Eingeborene 'Gavigai'. Der Sprachforscher notiert das Wort 'Kaninchen' als eine mögliche Übersetzung. Er überprüft die Übersetzung dadurch, daß er das Wort in anderen Zusammenhängen verwendet und beobachtet, ob der Eingeborene zustimmt oder nicht (WG 7,64). Schließlich wird die Hypothese entweder bestätigt oder verfälscht. Wenn der Forscher alle Reize isoliert hat, die vom Eingeborenen bei der Stellung der Frage 'Gavigai?' eine Zustimmung bekommen, hat er die Bedeutung des Wortes, d.h. das, was das ursprüngliche Wort mit seiner Übersetzung gemeinsam hat, verstanden. Die Klasse von Reizen wird von Quine die 'affirmative Reizbedeutung' genannt.

Beginnen wir damit, daß wir die affirmative Reizbedeutung eines solchen Satzes wie 'Gavagai' für einen bestimmten Sprecher als Klasse aller Reizeinflüsse definieren (also aller sich entwickelnden Bestrahlungsmuster seiner Augen zwischen zeitlich angemessenen Phasen des Nichtsehens), die ihn zur Zustimmung anspornen würden (WG 8,69).

Quine fügt eine entsprechende Definition der 'negativen Reizbedeutung' hinzu, die 'Zustimmung' durch 'Ablehnung' ersetzt. Die zwei Definitionen zusammen liefern die einfache 'Reizbedeutung'.

Mit Hilfe dieser Begriffe konstruiert Quine eine ganze Logik der Sprache, die hauptsächlich Probleme der Synonymität, der Analytizität, der Referenz und der Intension behandelt. Das bekannteste Ergebnis ist vielleicht die These der 'Unbestimmtheit der Übersetzung'. Quines Sprachforscher verläßt sich auf gewisse Hypothesen, um mit der Übersetzung überhaupt anfangen zu können. Er muß z.B. eine Idee haben, was in der einheimischen Sprache für 'sind dieselben' steht (WG 15,135). Quine nennt diese Gleichungen 'analytische Hypothesen'.

Er denkt, daß es immer möglich ist, daß zwei Versuche, solche Schlüsselphrasen der einheimischen Sprache zu deuten, in der Übersetzungssprache widersprüchlich sein können, daß beide Übersetzungen sich aber in Bezug auf die einheimische Sprache systematisch durchsetzen. Es ist also nicht möglich, zwischen ihnen zu entscheiden, obwohl sie sich miteinander nicht vertragen. Die Variationen gehen nämlich durch alle Interpretationen von Reizen, die die Richtigkeit der Hypothesen entscheiden könnten. Wenn der eine Forscher eine einheimische Phrase als 'sind dieselbe', und der andere sie als 'sind Stadien desselben Tiers' übersetzt, überträgt sich der Unterschied auf alle weiteren Übersetzungen, die die Hypothesen hätten überprüfen können. Der eine fragt, ob der eine 'Gavigai' 'derselbe ist' wie ein anderer, und bekommt bezüglich der Reize und des Sprachverhaltens dieselbe Antwort wie einer, der fragt, ob die zwei Gavigai 'Stadien desselben Tiers' sind. Die Phrasen sind aber im Englischen nicht synonym (WG 15,135; 12,103). Quine bezieht seine Position auf die Problematik in der 'mentalistic' Philosophie der privaten Welten. Die Position scheint überhaupt relevant zu sein, wenn es um das Verhältnis zwischen 'privater' Erfahrung und einer 'gemeinsamen' Welt geht (WG 16,147).

Quine betrachtet die These der Unbestimmtheit der Übersetzung auch als eine alternative zur Humboldt'schen Position (die Lipps übernimmt), daß die Sprachen ihre eigenen Weltanschauungen haben (WG 16,145). Quine meint vermutlich, daß uns gewisse Aussagen bzw. Gebräuche der einheimischen Kultur fremd erscheinen, wenn wir sie einmal in unsere Sprache übersetzt haben. Statt diesen Eindruck aber auf die Unbestimmtheit der Übersetzung zurückzuführen, verlegen wir ihn in eine 'Weltanschauung' der Sprache. Vielleicht könnten wir die These der

Unbestimmtheit der Übersetzung als einen Angriff gegen die Möglichkeit eines allgemein verbindlichen logos, der alle Sprachen durchlaufen würde, so daß sie alle auf letzte Gemeinsamkeiten zurückgeführt werden könnten, ansehen. Die These ist sicher ein Angriff gegen die Art Bedeutungstheorie, die von Frege und Husserl aufgebaut wird. Auch wenn es allgemein gültige Bedeutungen gäbe, könnten wir niemals sicher sein, daß wir dieselbe wie ein anderer begriffen hätten. Von einer Quine'schen Perspektive aus heißt das, daß es sinnlos ist, von 'allgemein gültigen Bedeutungen' überhaupt zu reden.

3. Der Zugang zur Sprache bei Quine

Weil Quine die Setzungen der Alltagssprache als 'unbewußte Theorie' betrachtet, kann die Alltagssprache prinzipiell 'von außen' rekonstruiert werden. Die Art Zugang, die die Tradition im Anschluß an Dilthey als 'Verstehen' beschreibt, hat beim Quine'schen Ansatz keine Funktion. Ein 'verstehender' Zugang unterscheidet zwischen der Auslegung eines natürlichen Phänomens, wo die auslegenden Begriffe keinen Teil des Phänomens selbst ausmachen, und einer menschlichen Praxis z.B. der Abgabe eines Befehls. Im zweiten Fall ist der auslegende Begriff des 'Befehls' auch implizit in der Praxis selbst. Der, der den Befehl gibt, muß es absichtlich tun, wenn der Befehl als Befehl gelten soll. Es gibt keine 'unbewußten' Befehle. Die Praxis 'verstehen' heißt also, ihren 'erlebten' Sinn irgendwie nachvollziehen zu können.

Quine sieht hier aber keinen Unterschied, der zur Konstruktion der Logik der Sprache relevant wäre. Was der Eingeborene eigentlich gemeint hat, d.h. die Erklärung, die er selbst für sein Verhalten abgegeben

hat, ist für die Bestimmung der Reizbedeutung seiner Aussage ohne Relevanz. Die Rationalität, die darin gesehen wird, ist letzten Endes immer identisch mit unserer Rationalität, unserer Rekonstruktion. Dies ist aber nicht mehr als die logische Folge des erwähnten Ansatzes, daß ein Sprecher im Alltag letzten Endes Reize mit Hilfe von Theorien bearbeitet. Demzufolge wird jede Erklärung, die der Eingeborene für sein eigenes Verhalten abgibt, überflüssig. Entweder erklärt er es, genauso wie wir es tun, oder erklärt er es irgendwie auf andere 'psychische' Weise. Im zweiten Fall glauben wir besser zu wissen, als er selbst es weiß, worum es eigentlich geht. Der Ansatz setzt also voraus, daß es kein 'fremdes' Subjekt der Rationalität geben könnte, wohin die Untersuchung sich anpassen müßte. In dem, was die theoretischen Zwecke betrifft, ist der Eingeborene nur der eine Pol eines Korrelationsvorgangs. Nichts Wesentliches ist also von einem Gespräch mit ihm zu erwarten, mindestens nichts, was nicht auf andere, zuverlässigere Weise zu haben wäre. Der Eingeborene ist bestenfalls ein Gegenstand von 'Experimenten', wo ein Wort gegen eine Zustimmung bzw. Ablehnung geprüft wird (WG 7,64), was aber kein Gespräch ausmacht.

In diesem Sinn bleibt die wissenschaftliche Methode völlig abgeschlossen. Obwohl sie sich dauernd der Kritik aussetzt, ist diese Kritik letzten Endes immer ein interner Vorgang. Die Methode betrachtet sich nicht als ganze und stellt sich deswegen als ganze nicht in Frage. Sie hat dementsprechend kein Interesse an den anderen als möglichen Subjekten der Rationalität. Der andere erscheint bestenfalls als ein Gegenstand eigener Konstruktionen oder als ein Korrelat der notwendigen Unbestimmtheit der eigenen Übersetzungen. Der Vorzug der wissenschaftlichen Methode paßt gut zu Quines logischen Ansichten, daß alles, was über den anderen

gesagt werden kann, sich auf allgemeine Kennzeichnungen reduzieren läßt, d.h. auf Strukturen, die von uns restlos vollzogen werden (14). Die Logik kennt nur die Objekte ihrer eigenen Subjektivität.

C. Lipps' Bedeutungsbegriff zwischen 'idealen Einheiten' und Naturalismus

Wir vergleichen jetzt Lipps' Bedeutungsmodell mit dem von Husserl/Frege auf der einen Seite und dem von Quine auf der anderen Seite. Wir nehmen als Leitfaden die Hauptteile des Husserl'schen/Frege'schen Modells, wogegen Lipps sich bewußt gewehrt hat.

1. Idealität

Für Husserl/Frege ist die Bedeutung eine ideale Einheit, die den Bedingungen ihres äußerlichen Ausdrucks gegenüber prinzipiell frei ist. Die zeitlichen bzw. örtlichen Umstände des Sprechers sind bestenfalls Bedingungen der Möglichkeit des Ausdrucks oder des Verständnisses der Bedeutung, und nicht der Bedeutung selbst. Sonst hinge die Gültigkeit der Bedeutungen von den Veränderungen in der Welt ab. Und dieser Schluß scheint jeder vernünftigen Bedeutungstheorie zu widersprechen.

Für Quine ist die Bedeutung eines Wortes, sofern von so etwas überhaupt gesprochen werden kann, eine Klasse von Reizen, die dem richtigen Gebrauch des Wortes vorausgehen. Alle Idealität wird hier also abgelehnt. Die Bedeutung wird nicht von ihren Okkasionen abgetrennt, sondern mit ihnen identifiziert. Die Sätze, die für Quine am leichtesten zu behandeln sind, sind die Beobachtungssätze, deren Bedeutung nur von innerhalb der Äußerungssituation zu erklären ist (WG 10,86).

Die Position von Lipps liegt irgendwo zwischen diesen Gegensätzen. Er lehnt ideale Bedeutungseinheiten entschieden ab (HL 89) und behauptet in einem gewissen Sinn gerade das Gegenteil der traditionellen Position.

Die Bedeutung eines Wortes hängt wesentlich von den realen Bedingungen seines Gebrauchs ab, so daß alle Bedeutung verlorengeht, sobald diese Bedingungen aus dem Blick geraten. Das heißt aber nicht, daß Lipps die Position von Quine vertreten will. Er sieht nämlich die Beziehungen des Sprechers bzw. Hörers zur Situation nicht als äußerliche Beziehungen von Reaktionen auf Reize. Sie sind eher Beziehungen zu dem, was wir schon als sinnvoll 'aufgenommen' haben, dem wir schon 'entsprochen' haben. Und die erste Aufnahme der Situation geschieht als 'Sicht' (HL 25). Auch Quine gibt zu, daß die ersten Beziehungen zur Welt unbewußt geschlossen werden. Sie können aber, sofern sie 'rational' sind, von einer äußeren Erklärung nach dem Modell von Reiz und Reaktion restlos rekonstruiert werden. Für Lipps ist die erste sprachliche Beziehung zur Welt nicht so rekonstruierbar, weil sie sich nicht auf 'Formen der Objektiven Vernunft' reduzieren läßt. Eine Bedeutung verstehen heißt immer eine Existenzweise aufnehmen. Und diese Aufnahme liegt außerhalb jeder Konstruktion 'in der dritten Person'. Diese Position hat die Konsequenz, daß die Bedeutung von Aussagen immer mit einer Existenzweise verbunden bleibt. Frege hat hier die 'Gedanken' von den 'Vorstellungen' scharf unterschieden. Diese behielten eine wesentliche Verbindung zum existierenden Träger, jene nicht (G 43). Für Lipps sind aber auch die Gedanken wesentlich Teile eines aktiven Lebensvollzugs:

Die Verbindlichkeit des Denkens (bedeutet) gerade dies, daß Gedanken, immer je eines Gedanken sind und bleiben (V 114).

Diese ersten Gegensätze führen zu einer merkwürdigen Umkehrung der Probleme und Schwierigkeiten. Die Bedeutung ist für Husserl und Frege ursprünglich allgemein verbindlich. Die Situationsgebundenheit von gewissen Aussagen ist nur nach besonderer Erörterung in die Theorie einzugliedern. Für Lipps ist aber die Bedeutung zunächst

in der partikularen Situation als solcher zu finden. Daß die Welt überhaupt Züge bekommt, ist eine Funktion der Gestaltung einer Situation, und es ist die Allgemeinheit, die als Problem erscheint. Gerade diejenigen Ausdrücke, die für Husserl und Frege Probleme und scheinbare Ausnahmen waren, werden also bei Lipps zum Grundmodell des normalen Funktionierens der Sprache gemacht. Husserl löst das Problem der situationsbezogenen Ausdrücke durch eine Unterscheidung zwischen der Bedeutung selbst und einem früheren Moment, worin der Hörer eine allgemeine Anweisung aufnimmt, irgendwohin den Blick zu richten. Nach Aufnahme der Anweisung kann die Bedeutung selbst als idealer Inhalt erst erscheinen. Die Anweisung der ersten Stufe dieses Vorgangs scheint nun dem Lipps'schen Begriff der Konzeption nahezustehen. Eine Konzeption ist eine Art praktisches Können, das die mannigfaltigen Weisen, wie ein Wort verwendet wird, praktisch begreift. Verschiedene sprachliche Ansätze, die nicht begrifflich einheitlich sind, werden doch von der Konzeption in eine gewisse Einheit zusammengezogen. Z.B. weiß einer, der die Konzeption eines Weges aufgenommen hat, daß das Wort nicht nur für Pfade, die einheitliche Merkmale haben, verwendet wird, sondern auch in einer Situation, wo jede äußerliche Spur fehlt, und es trotzdem möglich ist, 'einen Weg hindurch zu finden'. Das Wort ist etwas, 'das mich in die Aufnahme der Bezüge versetzt, die die Fassung von etwas ermöglichen' (V 109). Solche Konzeptionen werden aber von Lipps nicht eingeführt, um gewisse Grenzfälle zu erledigen, sondern gehören zum primitivsten und allgemeinsten Modell des Funktionierens der Sprache.

Wie steht die Lipps'sche 'Konzeption' zu Quines 'Reizbedeutung'? Um den Lipps'schen Ansatz in den Quine'schen umzuwandeln, müßte man die Lipps'sche 'Konzeption' von einem distanziierten Standpunkt aus betrachten

als eine gekonnte Reaktion auf mannigfaltige Reize, die das Wort hervorrufen könnten. Die eigenartige 'Sicht', die den lebendigen Gebrauch z.B. des Wortes 'Weg' begleitet, wäre danach als ein psychologischer Niederschlag eines unbewußten Vorgangs wegzu erklären, eines Vorgangs, der wesentlich aus Reaktionen auf Reize bestand.

Wir haben also drei verschiedene Weisen, wie das Verhältnis zwischen Sprechsituation und Bedeutung verstanden wird. Die Bedeutung als 'ideale Einheit' ist an sich wesentlich unabhängig von der Situation. Die Konzeption der Bedeutung als einer Klasse von Reizen hat die Tendenz, die Bedeutung mit gewissen Teilen der Situation zu identifizieren (15). Und diese Identifikation wird von außen gemacht. Man korreliert Wort und Reiz, als ob sie zwei Gegenstände wären. Bei Lipps finden wir auf der einen Seite den Versuch, ideale Konstruktionen abzulehnen, und gleichzeitig auf der anderen Seite den Versuch, die übrigbleibenden Situationen des lebendigen Sprachgebrauchs von innen zu durchdenken. Hier wird das Wort nicht, wie bei Quine, als eine akustische Erscheinung unter anderen, sondern als 'Kraft' oder 'Potenz' zur Erschließung einer Situation erfahren. Die Sprache ist nach Lipps' Ansicht vor allem schöpferisch.

2. Repräsentation

Die zweite wichtige These des Husserl-Frege'schen Modells behauptet, daß die eigentümliche Funktion der Bedeutung die Repräsentation von möglichen Sachverhalten ist. Beide geben allerdings zu, daß die Wörter viele Funktionen im menschlichen Leben haben. Der größte Teil dieser Funktionen berührt ihre genaue Bedeutungsfunktion jedoch nicht. Für Frege ist die logische Diskussion der Bedeutung eine Diskussion über die Bedin-

gungen der Wahrheit von Aussagen. Auch für Husserl stellt das Wort eine 'Gegenständlichkeit' dar, die bezüglich des Ausdrucks als wesentlich vollständig konzipiert wird. Die Wirklichkeit kann nicht auf die Aussage selbst warten, um zu gelten bzw. zu bestehen. Mindestens kann sie nicht von der Bedeutungsfunktion des Ausdrucks abhängen. Die Identifikation gewisser Gefühle setzt allerdings die Möglichkeit ihres Ausdrucks voraus, so daß z.B. eine Katze 'zornig' aber nicht 'empört' sein kann (16). Die Konstitution der Empörung durch ihren möglichen Ausdruck muß aber von ihrer Repräsentation durch den Ausdruck ferngehalten werden. Mit anderen Worten wird Austins performative Funktion als eine abgeschlossene Wirkung des Ausdrucks betrachtet, die von ihrer Bedeutung abgetrennt bleibt. Etwas zu meinen heißt, sich auf 'Gegenständliches' zu beziehen (LU II,1,37). Wie wir gesehen haben, werden Wünsche, Befehle usw. als Darstellungen, wozu ein Zusatz affixiert worden ist, verstanden. Hinter der Bedeutung der Wörter steht immer eine intentionale Leistung, die sich auf eine als vollständig konzipierte Gegenständlichkeit bezieht.

Quine lehnt in Wort und Gegenstand alle 'intentionale' Erklärungen der Beziehungen zwischen Sprache und Welt ab. Die Beziehungen werden eher als Reaktionen auf Reize dargestellt. Es ist klar, daß eine Aussage wie 'Gavigai', die beim Vorbeilaufen eines Kaninchens ausgesprochen wird, dem Modell entspricht. Auch die 'nicht-objektivierenden' Wortverwendungen bieten keine Schwierigkeiten. Z.B. wird ein Befehl als eine Reaktion auf eine bestimmte Reizsituation verstanden. Der Befehl würde dann als Reiz für eine weitere Reaktion dienen. Das Wort 'Au!' steht für Quine auf derselben Ebene wie das Wort 'rot' (WG 2,25).

Auf der einen Seite steht also eine Theorie, die die Beziehung des Wortes zur Welt auf einen intentionalen Akt zurückführt und deswegen Schwierigkeiten mit den vielen Wortverwendungen hat, die nicht auf eine Darstellung der Welt abzielen. Auf der anderen Seite steht eine Theorie, die alle Intentionalität ablehnt und die 'nichtobjektivierenden' Ausdrücke problemlos eingliedert, die aber im Verdacht steht, nicht mehr von den Wörtern als solchen zu reden, sondern von einer theoretischen Konstruktion, die die ursprünglichen Wörter ersetzt hat.

Lipps lehnt die saubere Trennung zwischen Wörtern und Welt, die diese Theorien gemeinsam haben, ab. Die Bedeutungsfunktion eines Wortes ist von seinen Leistungen in einer Sprechsituation nicht zu trennen. Eine Frage z.B. gestaltet eine Situation, macht sie zu etwas Bestimmtem.

Gerade das Bestimmte der gegebenen Situation kommt in der Akutheit der Frage zum Vorschein. Die Artikulation einer solchen Frage ist der erste Schritt einer Klärung. Tatsachenkomplexe werden als Fragen angeschnitten (HL 25).

Die erste Aufnahme der Situation muß selbst als eine Veränderung der Situation betrachtet werden. 'Die Aufnahme bedeutet eine Wendung der Situation' (HL 26). Wir können also die Beziehung zwischen Wort und Welt nicht als eine Korrelation betrachten, die Wort und Welt als zwei voneinander prinzipiell unabhängige Gegenstände voraussetzen würde. Auch die 'intentionale' Beziehung deckt die schöpferische Leistung des Wortes nicht, weil sie sich auf eine Darstellungsfunktion beschränkt, die den Gegenstand unberührt läßt.

Der Unterschied taucht am deutlichsten bei der Besprechung der Rolle der Intersubjektivität auf. Hier wird für Lipps das 'Ich' vom 'Du' geschaffen, und umgekehrt:

Ich und Du sind aber, was sie sind, nur in ihrer Redeverbundenheit. Ich entsteht, verwirklicht sich

allererst im Wort. Die existenzielle Leistung des Wortes, das Verbindliche der Du-Rede z.B. ist nicht zu übersehen (HL 29).

Solche kommunikative Sprache hat bei den anderen Theorien keine wesentliche Rolle gespielt. Obwohl für Husserl die Absicht, dem Hörenden einen Sinn mitzuteilen, die artikulierte 'Lautkomplexion' erst zu einem gesprochenen Wort macht (LU II,1,32), werden alle wesentlichen Funktionen des Ausdrucks jedoch im 'einsamen Seelenleben' restlos beibehalten (LU II,1,35). Für Frege gehört die Kommunikation zur äußerlichen Geschichte eines Gedankens, die den Gedanken an sich nicht berührt. 'Man bewirkt Veränderungen in der gemeinsamen Außenwelt, die, von dem anderen wahrgenommen ihn veranlassen sollen, einen Gedanken zu fassen und ihn für wahr zu halten (G 53). Für Quine ist der Gesprächspartner eine Setzung wie eine andere. Beim Aufbau der Sprachtheorie wird sein Verhalten erklärt. Es ist aber nicht wesentlich, daß er angesprochen wird.

3. Die Art der Untersuchung

Diese Unterschiede werden weiter in der Art der Untersuchung wiederholt. Frege und Husserl betrachten die Sprache als einen Forschungsgegenstand und sehen keinen wesentlichen Unterschied zwischen einer Muttersprache und einer Fremdsprache, die als zweite Sprache gelernt wird. Husserl sieht allerdings, daß ein mögliches Problem darin besteht, daß wir während der Untersuchung sprechen müssen (LU II,1,17), d.h., die zu untersuchenden Mittel verwenden. Das Problem soll aber durch die Möglichkeit einer vollkommenen Reflektion lösbar sein. Die Wörter der Untersuchung selbst wären von den Ergebnissen der Untersuchung gedeckt. Die Ergebnisse gelten nämlich unabhängig von den realen Zuständen der Welt, ob es wirkliche Sprachen gibt usw. (LU II,1,22).

Auch für Quine gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen einer Muttersprache und einer Fremdsprache. Beide sind letzten Endes theoretische Versuche, mit der Welt fertig zu werden. Ob wir mit einer Sprache vertraut sind oder nicht, spielt bei der Rekonstruktion ihrer Logik keine Rolle. Sogar der zweisprachige Forscher hat keinen prinzipiellen Vorteil vor einem einsprachigen Forscher. Beide verwenden nämlich die gleiche Methode, obwohl der zweisprachige Forscher Zugang zu einem privaten System von 'analytischen Hypothesen' hat (WG 16,138).

Lipps versucht dagegen keine Untersuchung 'in der dritten Person', wo alle Sprachen denselben Status haben, sondern eine Untersuchung, die den Unterschied zwischen einer Fremdsprache und Muttersprache als wesentlich betrachtet. Die Muttersprache ist nämlich schon in unserem Besitz. Sie wird vorausgesetzt, wenn wir eine Fremdsprache als fremd erfahren. 'Gerade im Eindruck, den etwas als "fremd" macht, bekundet sich die über alle Sagbarkeit hinausliegende Art meiner selbst ...' (HL 79). Der Unterschied zwischen den zwei verschiedenen Beziehungen zur Sprache (die zur Fremdsprache und die zur Muttersprache) wird durch Lipps' Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Sprachsituationen begriffen. Wir können nämlich erstens ein Wort herausuchen, um einen Sachverhalt zu bezeichnen, den wir schon auf andere Weise bezeichnen können, oder zweitens, um etwas zum ersten Mal zum Ausdruck zu bringen. Nur im zweiten Fall betrachten wir die Sprache als einen Teil von uns selbst, der notwendig ins Spiel kommt, sobald wir denken oder sprechen. Lipps betrachtet dieses Niveau als das ursprüngliche Niveau, auf dem die Sprache entsteht. Die Tatsache, daß wir sprechen, während wir nach dem Wesen der Sprache fragen, liegt also nicht außerhalb der Untersuchung, als ein bloß weiterer 'Fall' des Gegenstandes der Untersuchung. Es zeigt eher die

eigenartige Natur der Lipps'schen Untersuchung und veranschaulicht auf eine andere Weise als bei den anderen Theorien das Ergebnis, das die Untersuchung erreichen will. Wir können nämlich mit dem Begriff der Bedeutung nur unter der Bedingung anfangen, daß wir schon unter der Macht des Wortes stehen. Dieser Anfang wird von der nachträglichen Reflexion niemals völlig wiederholt. Wieweit wir mit seiner Besprechung überhaupt kommen können, ist noch zu erörtern.

III. 'Bedeutung' bei Hans Lipps

A. Neuer philosophischer Boden: Heidegger und 'Bedeutung'

1. Heidegger und Lipps

Heidegger's Sein und Zeit ist zwischen den zwei Teilen von Lipps' Phänomenologie der Erkenntnis erschienen. Lipps bemerkte in einem kurzen Vorwort zum 1928 erschienenen zweiten Teil seines Buches, daß Sein und Zeit ihm die Mittel gegeben hatte, 'vieles schärfer zu fassen, als ich es von meinem ursprünglichen Einsatz aus gekonnt hätte' (PhE II, Vorwort). Heidegger wird in der Phänomenologie der Erkenntnis viel häufiger als in Lipps' späteren Werken zitiert. Die Zitate berühren normalerweise das Thema des Vorprädikativen und seiner Beziehungen auf die alltägliche und die theoretische Sprache. Es gibt Hinweise auf 'In-Sein' (S.11), 'die Leitung des Entwurfes, auf den hin die Dinge ... befragt werden' (S.23), 'Erschlossenheit' (S.34), Abwesenheit als ein 'defizienter Modus' (S.38), den Unterschied zwischen dem existential-hermeneutischen und dem apophantischen 'als' (S.43), und einen Wahrheitsbegriff, der nicht auf Korrespondenz beruht (S.77). Der direkte Einfluß soll aber nicht überschätzt werden. Lipps' Buch wurde nur ein Jahr nach der Erscheinung von Sein und Zeit veröffentlicht. Und die Leitlinien seiner Themen hängen offensichtlich mit Ansätzen zusammen, die schon im 1927 veröffentlichten ersten Teil zu finden sind. Z.B. ist das hermeneutische 'als' schon in der Behandlung der verschiedenen Zugänge zu Wörtern wie 'Löwe', 'Eisen', 'Blau', 'Regenbogen' usw. im ersten Teil spürbar. Lipps' eigene Aussage scheint die Situation genau wiederzugeben. Seine Lesung von Sein und Zeit hat ihm geholfen, Gedanken 'viel schärfer' in den Griff zu bekommen, wozu er jedoch schon unterwegs war.

In Lipps' späteren Werken wird Heidegger seltener zitiert. Wichtiger für Lipps scheint die kleine Gruppe von Philosophen zu sein, die zwischen den Kriegen verschiedene Wege gefunden haben, Diltheys oder Husserls Ansätze in lebens- und sprachphilosophische Richtungen umzudeuten. Die bedeutendsten Vertreter dieser Gruppe sind vielleicht für Lipps Misch, Löwith, König, Stenzel und Amman. Die drei letzten werden öfters zitiert. Ein entfernter Vorgänger wäre außerdem Wilhelm von Humboldt, dessen Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus eine Verbindung zur deutschen Romantik herstellt.

Heidegger bietet jedoch die weitgehendste systematische Darstellung des Blickwechsels an, der zwischen den 'logischen' Theorien von Bolzano, Husserl, Frege und Russel und den späteren, auf 'Existenz' orientierten Philosophien stattgefunden hat. Wir werden die wichtigsten Begriffe dieser Darstellung kurz untersuchen. Bezüglich dessen, was uns interessiert, fallen die Heidegger'schen Ansätze in zwei Teile. Man findet zunächst bei Sein und Zeit die Idee, daß es unsere Praxis ist, und nicht unser Denken, die die Welt zunächst im Hinblick auf einen Sinnhorizont erschließt. Die Bedeutung der Wörter setzt also die reale Welt und unsere Existenz darin voraus. Beim späteren Heidegger ist der Ansatz zu finden, daß unsere Überlegungen über die Basis der Sprache selbst die Sprache voraussetzen. Die Frage kommt erst zu Wort, nachdem sie schon sprachlich artikuliert worden ist. Hier wird die Sprache als das Medium gesehen, worin unsere Betrachtung von Wort und Welt stattfindet. Die Sprache artikuliert also die Welt. Damit wird die dichterische Sprache mit ihrer merkwürdigen Prägkraft zum Modell aller Sprache gemacht und nicht mehr als eine spätere Entwicklung einer zunächst 'technischen' Sprache betrachtet. Beide Ansätze finden bei Lipps ihren Widerklang.

2. Das Problem des Zugangs zur Sprache

Im Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs faßt Heidegger seine wichtigste Einsicht bezüglich der Bedeutungen zusammen, 'daß die Bedeutungen aus der Bedeutsamkeit, und das heißt wiederum nur aus dem In-der-Welt-sein zu begreifen sind' (GA 20,288). Heidegger tritt hier gegen Theorien ein, die mit natürlichen Lauten, d.h. Affektlauten oder Nachahmungen beginnen, und erklären, wie diese allmählich 'Bedeutung' bekommen haben. Er sieht eine merkwürdige Verwandtschaft zwischen solchen Theorien, die vermutlich auf die Versuche von Rousseau und Condillac zurückgehen, und den modernen phänomenologischen Ansätzen. Husserl, der nicht namentlich erwähnt wird, fragt nämlich, was zu einer 'artikulierten Lautkomplexion' kommen muß, damit sie als ein Wort betrachtet wird (LU II,1,32). Dieser Zugang führt zum Begriff des signitiven Aktes. Der Zugang ist aber für Heidegger 'konstruktiv' und 'aus dem phänomenalen Bestand des Sprechens und der Sprache gänzlich entwurzelt' (GA 20,288). Er hat die Tendenz, die Sprache als ein Phänomen unter anderen im Leben der Menschen zu betrachten, etwas 'Zufälliges' (GA 20,289), eine bestimmte intentionale Leistung, die auf irgendeiner geistigen Fähigkeit beruht. Für Heidegger ist die Sprache ein Teil des Lebens, der eine Bedeutsamkeit zum Ausdruck bringt, die schon im Leben selbst versteckt ist. Die Sprache ist also nicht nur die Repräsentation des Lebens, sondern auch sein Produkt und Ausdruck. Leben und Sprache sind Aspekte des einen Seienden.

Heidegger stellt sich hier gegen die saubere cartesische Trennung zwischen Erkenntnis und Realität, Subjekt und Objekt. Im Menschen wird diese Grenze fließend. Um die Sprache eines solchen Wesens zu verstehen, brauchen wir eine Ontologie, die beide Seiten

der cartesischen Dichotomie als Abstraktionen aus der einen ursprünglichen Einheit versteht. Die Wurzeln der Bedeutungen sind nicht bei 'Akten' zu finden, sondern bei einer Seinsweise, die beide, Subjekt und Objekt, umfaßt. Später stellt Heidegger die ganze Reihe von Begriffen dar, die hinter der bedeutsamen Sprache als ihr Fundierungszusammenhang stehen:

Mit diesem Fundierungszusammenhang der einzelnen Phänomene: Ansprechen, Auslegen, Verstehen, Entdecktsein, In-Sein, Dasein ist zugleich die Sprache definiert bzw. der Horizont vorgegeben, aus dem heraus das Wesen der Sprache allererst gesehen und bestimmt werden kann (GA 20,360).

Wir werden jetzt diese Begriffe kurz untersuchen.

3. Die Ansätze von 'Sein und Zeit'

a. Dasein

Die Umrisse des Begriffs des Daseins sind gut bekannt. Der Mensch hat eine andere Seinsweise als die Natur. Das Sein eines Naturwesens wird nur als eine Einheit von Eigenschaften begriffen, so daß das Naturwesen sich von seiner Natur aus nach einer fest voraussagbaren Weise entfaltet. Obwohl ein Tier in einem gewissen Sinn im Hinblick auf morgen arbeitet, Vorbereitungen für den Winter macht usw., macht es sich jedoch keine Sorgen um die Zukunft. Die Natur selbst hat alles im Griff und steuert das Leben durch einen festen Komplex von Trieben.

Der Mensch hat aber eine eigenartige Beziehung zur Natur, eine Beziehung, die nicht von vornherein festgelegt ist. Ein Mensch kann versuchen, so wie ein Tier zu leben, so daß alles vom jeweils herrschenden Naturtrieb gesteuert wird. Dies wäre aber an sich eine Entscheidung auf seiner Seite für eine Möglichkeit

unter anderen, die dann trotz Opposition und Schwierigkeiten aufrechterhalten werden müßte. Ein menschliches Leben wird nämlich nicht als etwas Fertiges gegeben, das sich in der Zeit nach vorbestimmten Linien bloß entfaltet. Es ist eher etwas, was sich in der Zeit schaffen muß. Der Mensch ist das Seiende, dem es 'in seinem Sein um dieses Sein selbst geht' (SZ 12). Die bestimmte Seinsweise, die das menschliche Leben charakterisiert, heißt bei Heidegger 'In-Sein'. Der Träger dieser Seinsweise ist 'Dasein'.

Wir sind immer versucht, Dasein als ein Seiendes unter anderen, d.h. ein Naturwesen, zu beschreiben. Solche Beschreibungen sind für Heidegger immer nivellierende Rede. Dasein und andere Seiende z.B. Häuser oder Stühle, sind nicht nur verschiedene Seiende, sondern sind auch als Seiende verschieden. Sie haben verschiedene Seinsweisen:

Diese Benennung 'Dasein' für das genannte ausgezeichnete Seiende bedeutet kein Was; es unterscheidet dieses Seiende nicht nach seinem Was, wie einen Stuhl gegenüber einem Haus, sondern diese Bezeichnung drückt in ihrer Weise die Weise zu sein aus (20,205).

Wir dürfen also die Seinsweise der Natur nicht überall als selbstverständlich und unhinterfragbar voraussetzen. Das Wichtige beim Dasein ist 'nicht das Was dessen, woraus es besteht, sondern das Wie seines Seins und die Charaktere dieses Wie' (GA 20,207). Wir fragen jetzt nach dieser Seinsweise des Daseins.

b. In-Sein

Der Begriff des 'In-Seins' bezieht sich auf die Weise, wie das Dasein in der Welt ist. Dieses Verhältnis ist nicht das zwischen zwei innerweltlichen Dingen, so wie Wasser und Glas (GA 20,212). Hier ist die Beziehung

eine zusätzliche Bestimmung von zwei schon vorhandenen Seienden in einer vorausgesetzten Welt. Heidegger behauptet, daß solche Anwesenheit von vorhandenen Dingen nur unter der Bedingung zustande kommt, daß wir auf eine ursprünglichere Weise schon bei ihnen sind. Sonst hätten sie keine bestimmten Züge für uns, und wir würden nicht wissen, was damit anzufangen sei. Die Bedeutsamkeit folgt nämlich nicht auf die Anwesenheit der vorhandenen Gegenstände. Sie ist eher eine Bedingung für diese Anwesenheit. Heidegger bietet im Prologomene zur Geschichte des Zeitbegriffs eine Liste der Seinsweisen an, woraus dieser erste Kontakt mit der Welt besteht:

hantieren an etwas mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, in Gebrauch nehmen von etwas, verwenden von etwas für etwas, in Verwahrung halten von etwas, aufgeben, in Verlust geraten lassen von etwas, befragen, besprechen, durchsetzen, erkunden, betrachten, bestimmen von etwas. Diese Weisen des In-Seins haben den noch zu erklärenden Charakter des Besorgens ... (GA 20,213-4).

Diese durchaus praktischen Beziehungen zur Welt sollen nicht als zusätzliche Bestimmungen schon fertiger Seiender konzipiert werden. Die Beziehung ist für Heidegger ursprünglich, so daß Subjekt und Welt erst nachträglich auf ihrem Grund zustande kommen. Ein Büro sieht im Blick eines Angestellten, einer Putzfrau, eines Chefs und eines Terroristen immer jeweils anders aus (17). Es bekommt also bestimmte Züge erst auf der Basis von vorausgesetzten praktischen Beziehungen. Die Beziehungen können wechseln. Irgendeine solche Beziehung wird aber immer vorausgesetzt, wenn etwas für uns sinnvoll da ist.

Um zu zeigen, wie eine solche Beziehung unsere Sicht der Welt steuert, führt Heidegger den Begriff der Verweisung ein. Eine Seinsweise aufzunehmen heißt in Verweisungen zu stehen, so daß das eine erscheinende Ding sich auf das andere bezieht. Wenn ich z.B. einen

Bücherschrank zusammenstelle, erscheint ein bestimmtes Stück Holz als das Stück, das an ein anderes festgenagelt werden soll, und der Hammer als das Gerät, das dazu dient usw. Die Verweisungen werden normalerweise erst bei einem Bruch in den vertrauten Verhältnissen sichtbar. Wenn z.B. mein Hammer zerbricht, erfahre ich den Bruch nicht als eine isolierte 'Tatsache' unter anderen. Er stört eher einen ganzen Zusammenhang des Besorgens, der im Augenblick des Bruchs momentan sichtbar wird. Auch wenn die Verweisungen für uns unsichtbar sind, stehen sie uns näher als die Dinge selbst. Denn sie machen den Horizont aus, gegen den die Dinge uns überhaupt als bedeutsam erscheinen. Sie werden also in Heideggers Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs als die ursprünglichen Bedeutungen beschrieben:

Die Verweisungen und Verweisungszusammenhänge sind primär Bedeutung. Die Bedeutungen sind ... die Seinsstruktur der Welt (GA 20,286).

Wir können diesen Punkt so zusammenfassen, daß die Bedeutsamkeit der Dinge unsere Anwesenheit in der Welt voraussetzt. Nur auf Grund einer weltlichen Seinsweise bekommen die Dinge bestimmte Züge. Um z.B. Sicherheitsmaßnahmen zu verstehen, müssen wir irgendwie in die Welt von Leuten eintreten können, deren Leben von gefährlichen, unvorhersehbaren Geschehnissen bedroht wird. Was ein Unfall ist, läßt sich nicht rein 'von außen' durch neutrale Feststellung von Tatsachen und Reaktionen verstehen. Vielleicht läßt sich so von außen konstatieren, was den anderen 'wichtig' bei einem Unfall ist. Um das Wort 'wichtig' aber in diesem Zusammenhang zu verstehen, müssen wir irgendwie schon in einer Welt stehen, worin Erfolg bei praktischen Zwecken prekär und bedroht ist, so daß es eine Leistung ist, Ziele überhaupt zu erreichen. Der Beobachter muß also die Erlebnisse der Betroffenen irgendwie nachvollziehen können. Die 'theoretische' Auslegung der Welt als Dinge und Eigenschaften setzt

für Heidegger diesen ersten Kontakt voraus. Der Hammer muß zunächst als eine bedeutsame Einheit anerkannt werden, um als ein Ding mit Eigenschaften beschrieben werden zu können. Die Welt ist also zuerst als Korrelat des In-Seins da.

Es ist ganz und gar unausdenkbar, wie etwas - ein Naturding - in seiner puren Leibhaftigkeit begegnen könnte, wenn nicht aus der Schon-Anwesenheit von Welt her (GA 20,267).

c. Befindlichkeit

Das In-Sein ermöglicht eine Urpräsenz, wodurch das Dasein sich selbst erscheint. Diese Präsenz ist keine Beziehung eines Subjekts auf ein Objekt, kein 'mögliches Thema' (GA 20,354), sondern eine Weise zu sein. Heidegger unterscheidet in dieser Hinsicht im Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs ein einfaches Lebewesen, wie eine Amöbe, von einem leblosen Ding, wie einem Stein (GA 20,352) (18). Die Amöbe hat eine Befindlichkeit und der Stein nicht. Die Amöbe sucht nämlich günstige Zustände aus und vermeidet bedrohende. Der Stein, der ebensogut von der Welt zerstört werden kann, wird jedoch von der Welt nicht 'bedroht', weil ihm die Urpräsenz fehlt. Offensichtlich kommt bei der Amöbe keine Erkenntnis in Frage. Wie Heidegger sagt, kann ihre Befindlichkeit 'die größtmögliche und dunkelste Dumpfheit' sein (GA 20,352). Die ursprüngliche Präsenz wird jedoch bei ihr 'vollzogen'.

Die Befindlichkeit des Daseins erschließt die Welt auf ähnliche Weise als bedrohlich usf., d.h. es gibt Bedrohliches, weil wir Angst haben können:

In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angewandenes be-

gegen kann... Ein reines Anschauen ... vermöchte nie so etwas zu entdecken wie Bedrohliches (SZ 138).

Auch theoretische Tätigkeiten, z.B. die Wissenschaften, setzen eine gewisse Stimmung voraus, ein 'ruhiges Verweilen bei' (SZ 138). Und vollkommene Indifferenz hat eine Bedeutung nur für ein Wesen, das bedroht werden kann. Sonst könnte es die mögliche Gefahr nicht unbeachtet lassen (GA 20,351).

Die Erschlossenheit, die aus der Befindlichkeit folgt, hängt beim Dasein hauptsächlich mit den Stimmungen zusammen und liegt normalerweise tiefer als es die Erkenntnis erreichen kann (SZ 134). Die Stimmungen geben dem Dasein kund, 'daß es ist und zu sein hat' (SZ 135). Was erschlossen wird, ist immer ein gegenwärtiger Zustand, den die Vergangenheit an einem bestimmten Zeitpunkt überliefert hat. Befindlichkeit ist also ein passives Moment. Sie muß vom zukunftsorientierten, aktiven Moment ergänzt werden, das 'Verstehen' heißt.

d. Verstehen

Unsere Befindlichkeit entdeckt uns immer als schon unterwegs, mit festen Plänen und Zielen. Das zeigt nach Heideggers Ansicht, daß wir uns schon im Lichte eines Gesamtbildes unserer vollendeten Gestalt bewegen, obwohl wir diese Gestalt noch nicht erreicht haben. Guignon erwähnt hier das Beispiel eines Familienvaters, der erst dann endgültig ein guter Familienvater wird, wenn er die ganze Aufgabe erfolgreich gelöst hat, d.h. wenn die Aufgabe vorbei ist. Für Heidegger vollzieht sich das Leben nur unter der Bedingung, daß wir uns im Lichte eines Verstehens bewegen, das uns diese endgültige Gestalt projiziert. Verstehen ist diese Fassung des

Ganzen, die dem Vollzug der Teile vorausgeht.

Die Position läuft gegen das alltägliche Vorurteil, daß unser Verständnis der Welt die Summe unserer Teilverständnisse ist. Heidegger läßt keine festen Punkte zu, die unabhängig von der Interpretation des Ganzen gelten würden, weder auf der Seite der Welt noch auf der Seite des Subjekts.

Das Verstehen (erstreckt sich) immer auf die volle Verständlichkeit d.h. auf Welt, Mitdasein und eigenes Dasein (GA 20,356).

Die hermeneutische Problematik beruht auf diesem allumfassenden Charakter des Verstehens. Es gibt keine interpretationsfreien Daten mehr, worauf sich eine vollkommen 'neutrale' Erkenntnis stützen könnte.

Mit 'Verstehen' wird keine Subjektivität bzw. traditionelle Denkform gemeint. "Anschauung" und "Denken" sind beide entfernte Derivate des Verstehens' (SZ 147). 'Verstehen' ist eher eine Seinsweise, die sich als ein Sichauskennen bei den Dingen zeigt. Gadamer sieht eine Ähnlichkeit zwischen unserem Verständnis eines Textes und der Weise, wie wir uns bei der Behandlung einer Maschine auskennen (19). Wir situieren uns nämlich im Zentrum eines Ganzen, dessen Teile wir schon durch diesen Vollzug implizit verstehen, auch wenn sie uns noch nicht explizit erschienen sind.

e. Auslegung

Die Aufnahme eines Verstehens hat ihren Niederschlag bei den verschiedenen Teilen bzw. Einzelheiten des verstandenen Ganzen. Daß der Familienvater seine Kinder auf eine bestimmte 'väterliche' Weise betrachtet, 'realisiert' das Verstehen, das ihn erst zum Familienvater macht.

Die Welt, die ihm in der Zeit erscheint, ist also keine zufällige Anhäufung von Tatsachen, sondern die Realisierung einer Einheit, die von Anfang an entworfen wurde.

In (der Auslegung) eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene (SZ 148).

Bei der Auslegung steht das 'als' der Dinge zum ersten Mal zur Verfügung. Obwohl frühere Momente der Struktur des In-Seins die Dinge schon in eine bestimmte Richtung erschlossen hatten (z.B. die Befindlichkeit erschloß die Welt als bedrohlich), war dieser Vollzug immer implizit und unreflektiv, ein Teil des Stroms des Lebens. Bei der Auslegung wird das 'als' zum ersten Mal trennbar, ein möglicher Gegenstand einer Betrachtung. Es wird aber noch nicht ausdrücklich getrennt.

Das im Verstehen Erschlossene, das Verstandene ist immer schon so zugänglich, daß an ihm sein 'als was' ausdrücklich abgehoben werden kann (SZ 149).

Wenn ich den zu schweren Hammer weglege und nach einem anderen greife (SZ 157), interpretiere ich den Hammer in einer bestimmten Richtung, so daß der Sinn, worin der Hammer erscheint, ausdrücklich zu Wort kommen kann. 'Als so gehobene Bedeutung kann sie nun selbst ihr Wort erhalten ...' (GA 20,360).

Daß diese Möglichkeit realisiert wird, heißt noch nicht, daß eine theoretische Aussage über Ding und Eigenschaften in Frage kommt. 'Die umsichtig ausgesprochene Auslegung (ist) nicht notwendig schon eine Aussage' (SZ 157). Sie kann z.B. die Form 'den anderen Hammer!' annehmen. Und auch wenn sie die äußere Form eines Urteils hat, z.B. 'Der Hammer ist zu schwer', meint dieses Urteil nicht, daß der Hammer 'die Eigenschaft der Schwere' hat (a.a.O.).

Die Bedeutung geht also für Heidegger nicht auf die Möglichkeit eines Urteils zurück. Sie ist eher implizit im schlichten Sehen, das auf Grund des vorausgesetzten 'Verstehens' das Ganze schon in einer bestimmten Richtung begriffen hat, so daß die einzelnen Teile als etwas da stehen.

Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend (SZ 149).

f. Mitsein

Nach Heidegger ist also die sinnvolle Welt das Korrelat einer ursprünglichen Anwesenheit in der Welt, die vor allem aus alltäglichen praktischen Tätigkeiten besteht. Damit scheint jedoch jeder Maßstab verloren zu gehen, der zwischen den Ansichten von verschiedenen 'praktischen' Erschließungen entscheiden könnte. Husserl hat den Einwand formuliert, daß praktische Interessen, und deswegen der Sinn, der davon abhängt, bei verschiedenen Personen verschieden sind. Eine theoretische Untersuchung soll aber das Gemeinsame zum Ausdruck bringen, das, was über die verschiedenen Interessen hinaus gilt. Praktische Interessen könnten bestenfalls in eine Korrelation einbezogen werden, daß z.B. etwas für Subjekt A als ein gewisses Zeug, für B als ein anderes gilt usw. (20). Um dieses Problem zu lösen, müssen wir den intersubjektiven Charakter des In-Seins bei Heidegger kurz zum Ausdruck bringen.

Heidegger stellt in Sein und Zeit die Frage, wer der Träger des In-Seins ist. Die Antwort lautet:

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst unterscheiden (SZ 129).

Diese Unterscheidung heißt aber nicht, daß der ursprüngliche Träger, das 'Man-selbst', vom 'eigentlichen' Subjekt als eine bloße Vorstufe zurückgelassen wird. 'Eigentliches Selbstsein' realisiert sogar eine der Möglichkeiten des 'Man':

Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials (SZ 130).

Dieser Ansatz zeigt scheinbar, daß Dasein von vornherein gemeinsam ist und deswegen von sich aus immer eine gewisse Allgemeinheit hat.

Diese Position, daß das 'Man', das unauffällige, alltägliche Subjekt, der Träger des Daseins ist, ist das Resultat von verschiedenen Ansätzen. Die Gegenstände in der Welt, z.B. das 'fremde Boot', weisen auf die Anwesenheit von Anderen hin (SZ 118). Es ist aber nicht so, als ob wir zunächst bei uns selbst anfangen, um nachher einen Weg zu den 'Anderen' zu schlagen. Vielmehr gehören wir auch zunächst zu den 'Anderen'. 'Die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist nicht unterscheidet' (SZ 118). Das In-Sein ist schon Mitsein. Nur auf Grund einer solchen Seinsweise kann z.B. ein Anderer fehlen (SZ 120). Und weil der Andere als ein anderes Dasein erfahren wird, haben wir ihm gegenüber Pflichten usw. Er ist der Empfänger unserer 'Fürsorge' (SZ 121). Auf dieser Basis werden auch die defizienten Modi des Mitseins, z.B. das Aneinandervorbeigehen, möglich (a.a.O.).

Weil Dasein immer Mitdasein ist, wird unsere Identität von unseren Beziehungen zu den Anderen geprägt. Heidegger führt hier den Begriff der Abständigkeit ein (SZ 126). Guignon weist in dieser Hinsicht auf ein politisches Beispiel hin. Ich bin ein 'Liberaler' nur auf der Basis

der realisierten Möglichkeiten von Anderen, d.h. weil es schon Radikale, Zentristen, Konservative und bloß Apolitische gibt (21). Die Anderen bestimmen, was aus mir werden kann. 'Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins' (SZ 126). Deswegen wird das Man, und nicht das Ich, zum ursprünglichen Subjekt des Daseins:

Zunächst 'bin' nicht 'ich' im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir 'selbst' zunächst 'gegeben' (SZ 129).

Dahinter steht eine Reaktion gegen die starke Abtrennung des Ich von den Rollen, die es zunächst spielt. Die zwei sind in der Welt des Man dasselbe, weil da alles nach seinem öffentlichen Wert kalkuliert und berechnet wird.

Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie sind das, was sie betreiben (SZ 126).

Das am Anfang erörterte Problem der Relativität der praktischen Zugänge zur Welt scheint also durch eine sich im einzelnen Vollzug versteckende Allgemeinheit gelöst zu werden. Der Sinn der Einzelhandlung beruht auf dem Sinn, den sie für die Anderen hat. Und diese Basis wird immer implizit vom Handelnden selbst beachtet. Um das Thema des nächsten Abschnitts etwas vorwegzunehmen: unsere sinnvollen Gedanken und Handlungen müssen sich in Beziehung zu den schon vollzogenen Gedanken und Handlungen der Anderen setzen, um überhaupt zu existieren. Damit sind wir beim sogenannten 'Ansprechen', das in Sein und Zeit hauptsächlich als der Begriff der Rede erörtert wird.

g. Die Rede

Die Grenzen des Heidegger'schen Begriffs der Rede sind nicht leicht zu ziehen. Die Rede konstituiert eine primäre Ebene des In-Seins, die mit Befindlichkeit und Verstehen gleichursprünglich ist (SZ 161). Sie ist das 'existenzial-ontologische Fundament der Sprache' (SZ 160). Der Begriff bezieht sich scheinbar auf die Rolle der von anderen schon vollzogenen Auslegungen bei der Konstitution aller schöpferischen Sprache. Die Möglichkeit der Sprache setzt nämlich voraus, daß andere schon gesprochen haben. Sie beruht also auf einer Ausgelegtheit und nicht nur auf einer Auslegbarkeit.

Mitseiend mit Anderen, hält (das Dasein) sich in einer durchschnittlichen Ausgelegtheit, die in der Rede artikuliert und in der Sprache ausgesprochen ist (SZ 406).

Wir könnten diese Position als eine spätere Formulierung des aristotelischen Prinzips des Vorrangs der Wirklichkeit vor der Möglichkeit betrachten. Wo noch niemand gesprochen hat, so daß keine gemeinsamen Ausdrücke vorhanden sind, verschwindet auch die Möglichkeit der Sprache, weil die Voraussetzungen für ihre Verwirklichung fehlen.

Wenn die Möglichkeit des Sprechens, Schweigens usw. auf so etwas beruht, ist sie eine wechselnde, historisch determinierte Möglichkeit, die sich mit der Zeit verändert.

Jedes Dasein bewegt sich in einer solchen Ausgelegt-heit, die zumeist mit der Ausgelegtheit der Generation einer bestimmten Zeit zusammenfällt und sich mit ihr modifiziert (GA 20,372).

Die Möglichkeit, daß ein bestimmter Sinn zustande kommt, ist also historisch bedingt und bezieht sich auf einen bestimmten historischen Ort und eine bestimmte Zeit. Sogar unsere Stimmungen gehören einer solchen Struktur von Möglichkeiten an, weil ihre Artikulationen vom historischen Zustand der Ausgelegtheit abhängen.

Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt. Das Man zeichnet die Verbindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man 'sieht' (SZ 169-70).

Dieser Ansatz hat weitreichende Konsequenzen. Es ist demzufolge prinzipiell möglich, daß gewisse Stimmungen aus der Geschichte verschwinden, so daß sie nicht mehr ohne weiteres erfahrbar sind. Und Ähnliches ist vermutlich ganz allgemein beim Sinn der Fall, weil er letzten Endes von einer wechselnden historischen Auslegung abhängt.

Wie sieht die Rede konkret aus? Der Begriff scheint bei Heidegger viele verschiedene Tätigkeiten zu umfassen. Neben der theoretischen Rede erwähnt er verschiedene Beispiele von nicht-theoretischer Rede:

(das besorgende Miteinandersein) ist redend als zu- und absagen, auffordern, warnen, als Aussprache, Rücksprache, Fürsprache, ferner als 'Aussagen machen' und als reden in der Weise des 'Redenhaltens' (SZ 161).

Später werden auch Tätigkeiten erwähnt, die sogar keine Sprache voraussetzen: 'Verrechnen, Planen, Versorgen und Verhüten' (SZ 406). Sie tragen alle zur Ausgelegtheit des bedeutsamen Hintergrundes bei, die bei weiteren Auslegungen vorausgesetzt wird. Heidegger sieht eine enge Verbindung zwischen 'Rede' und dem Griechischen logos (SZ 32). Und Guignon schlägt eine Parallele zwischen 'Rede' und Diltheys 'objektivem Geist' vor, d.h. dem Netz von anonymen Artikulationen, das sich in Denkmälern, Sitten usw. niederschlägt (22). Wir kommen zu uns erst unter der Vorbedingung, daß wir die Artikulationen der Anderen schon assimiliert haben. Auslegung setzt Ausgelegtheit voraus.

h. Die Sprache

Heidegger scheint in Sein und Zeit mehr an der Möglichkeit der Sprache, d.h. an der Rede, interessiert zu sein als an der Sprache selbst. Diese ist der Vollzug der Rede, ihre 'Hinausgesprochenheit' (SZ 161). Die Rede wird durch die Sprache ausgedrückt in der Welt, so daß die Sprache die 'spezifisch weltliche Seinsart' der Rede ist (a.a.O.). Die allgemeine Funktion bzw. das allgemeine Wesen der Sprache bleibt jedoch in Sein und Zeit etwas unklar.

Die Beziehung der Sprache zum vorsprachlichen Sinn bedarf der besonderen Diskussion. Daß die Sprache als ein Ausdruck konzipiert wird (und nicht zunächst als eine Repräsentation), heißt, daß sie einen Sinn zur Artikulation bringt, der schon irgendwie vorsprachlich da war. So lautet die bekannte Formulierung: 'den Bedeutungen wachsen Worte zu' (SZ 161). Wir bekommen hier den Eindruck, daß das Wort etwas darstellt, was schon ohne das Wort fertig war. Heidegger scheint manchmal zu behaupten, daß das Ding ursprünglich ohne das Wort für uns da ist, und daß das Wort ein irgendwie sekundäre Zugang ist. Er sagt in Bezug auf das Beispiel des 'Hammers':

je weniger das Hammerding nur begafft wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug (SZ 69).

Auch wenn zugegeben wird, daß die Polemik sich hauptsächlich gegen die theoretische Aussage, den 'abkünftigen Modus' (SZ 157) als ursprünglichen Zugang richtet, scheint Heidegger doch eine sprachenlose Beziehung vorzuziehen, die von keiner Sprache adäquat ausgedrückt wird.

Man müßte fragen welchen Status hat die nicht-theoretische Sprache, die zum besorgenden Umgang mit den Dingen gehört? Heidegger's Antwort in Sein und Zeit wäre vermutlich, daß unsere Interpretation der Sprache überhaupt so sehr von der Tradition der Logik des Vorhandenen dominiert wird, daß es hoffnungslos ist, weitere Analysen zu versuchen, ohne zunächst fundamentalere Fragen zu klären.

Die Aufgabe einer Befreiung der Grammatik von der Logik bedarf vorgängig eines positiven Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial und kann nicht nachträglich durch Verbesserungen und Ergänzungen des Überlieferten durchgeführt werden (SZ 165-6).

Die Tradition der Sprachphilosophie setzt die Seinsart der Sprache einfach voraus. In diesem Sinne muß die philosophische Forschung auf Sprachphilosophie 'verzichten', um 'den "Sachen selbst" nachzufragen' (SZ 166). Zu den 'Sachen' gehört scheinbar vor allem die Seinsart der Sprache. Hier erwähnt Heidegger verschiedene Fragen, die diesen Bereich erschließen könnten.

Ist sie ein innerweltlich zuhandenes Zeug, oder hat sie die Seinsart des Daseins oder keines von beiden? Welcher Art ist das Sein der Sprache, daß sie 'tot' sein kann? Was besagt ontologisch, eine Sprache wächst und zerfällt? ... Ist es Zufall, daß die Bedeutungen zunächst und zumeist 'weltliche' sind ...? (SZ 166).

Die hier skizzierte Aufgabe wird in Sein und Zeit nicht aufgenommen. Der Status der Sprache bleibt in diesem frühen Werk etwas unklar. Die Problematik wird vom In-Sein her gedacht. Die Existenz selbst, mit ihrer eigenartigen Selbst-Präsenz in den Stimmungen usw. (die die Form eines Mißverständnisses annehmen kann), die Projektion einer Totalität von Sinn, der die Welt ausmacht, die Aneignung dieses Verstehens in der Auslegung, tragen alle zum Aufbau einer sinnvollen Welt bei. Und es gehört zu dieser Welt, daß sie auch ausgedrückt werden kann. Deswegen gibt es die Möglichkeit

der Artikulation, die die schon vollzogenen Auslegungen der Anderen voraussetzt. Bei dieser Position wird aber die ursprüngliche Funktion der Sprache bei der Darstellung dieser ganzen Reihe von philosophischen Begriffen scheinbar unbeachtet gelassen. Zu sagen 'Bedeutungen wachsen Worte zu', setzt nämlich voraus, daß wir über diese Bedeutungen schon gesprochen haben. Auch das Vorsprachliche wird erst in der Sprache ein mögliches Thema. Sprache ist also das Medium, worin wir uns bei der Untersuchung schon von Anfang an bewegen. Eine Untersuchung der Sprache muß also eine Vorgehensweise herausfinden, die die Sprache nicht zu einem Gegenstand macht, worüber wir reden, sondern die ursprüngliche Sprache entdeckt, die wir sprechen. Diese Aufgabe, die scheinbar über die Problemstellung in Sein und Zeit hinausgeht, macht die Sprachproblematik des späten Heidegger aus.

4. Die Sprache beim späten Heidegger

Beim späten Heidegger werden die Schwierigkeiten, die mit der Tatsache zusammenhängen, daß wir bei der Untersuchung der Sprache sprechen müssen, immer deutlicher. Das Problem geht auf einen Grundzug der Sprache zurück, daß sie sich nämlich vor der direkten Untersuchung verbirgt. Eine solche Untersuchung erreicht immer etwas anderes, einen Gegenstand, der innerhalb unseres Sprechens erscheint. Wie ist es möglich, die Sprache zu untersuchen, die wir sprechen, statt derjenigen, wovon wir sprechen? Das Problem ist in der Geschichte der Philosophie nicht neu. Man denke z.B. an die Versuche des frühen Fichte, die 'reine' Tätigkeit des Ich darzustellen.

Heidegger denkt aber, daß das Thema sich den normalen theoretischen Methoden entzieht. Die 'wirkliche' Sprache müßte sich als etwas zeigen, was eine direkte Erscheinung gerade verweigert.

Manches spricht dafür, daß das Wesen der Sprache es gerade verweigert, zur Sprache zu kommen, nämlich zu der Sprache, in der wir über die Sprache Aussagen machen. Wenn die Sprache überall ihr Wesen in diesem Sinne verweigert, dann gehört diese Verweigerung zum Wesen der Sprache (US 186).

Diese Darstellung des Problems ist der Problematik der Entdeckung des Seins in Sein und Zeit sehr ähnlich.

Was ist seinem Wesen nach notwendig Thema einer ausdrücklichen Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht (SZ 35).

Der Versuch, das Sein 'unmittelbar' zu untersuchen, reduziert seinen Gegenstand automatisch auf das Niveau eines Seienden. Das Sein muß als das entdeckt werden, das sich bei einer Untersuchung von Seienden, deren Sinn und Grund es ist, verbirgt. Auf ähnliche Weise verbirgt sich die Sprache hinter ihren Produkten, die sie jedoch zusammenstellt, so daß sie überhaupt erscheinen können. Um die Sprache wiederzuentdecken, müssen wir unseren Weg zum Ursprung zurückfinden, bevor die Sprache uns die selbstverständliche Alltagswelt geliefert hat. Für Heidegger ist es die Aufgabe, 'das Wesen der Sprache' auf solche Weise zu denken, daß 'Sprache' das Subjekt ist, und 'Wesen' seine verbale Bestimmung (US 201).

Diese Aufgabe liegt aber außerhalb der Reichweite von normalen theoretischen Methoden. Heidegger spricht nicht mehr von einer Untersuchung der Sprache, sondern von Erfahrungen, die wir mit der Sprache machen, worin die Sprache sich selbst zur Sprache bringt (US 161). Heidegger weist auf zwei Möglichkeiten hin, eine solche

Erfahrung mit der Sprache zu machen. Die erste, die bei Heidegger keine längere Diskussion findet, ist die Erfahrung des Fehlens eines Wortes, so daß wir unseren Gedanken im 'Unausgesprochenen' lassen müssen. Wir entdecken dabei für ein paar Augenblicke die Sprache, so wie sie ist.

Wir lassen dann, was wir meinen, im Ungesprochenen und machen dabei, ohne es recht zu bedenken, Augenblicke durch, in denen uns die Sprache selbst mit ihrem Wesen fernher und flüchtig gestreift hat (US 161).

Bei dieser Erfahrung zeigt sich die Sprache als der aktive Ursprung unserer Welt. Es ist aber scheinbar nur während des Erlebnisses selbst, daß sie sich uns so zeigt. Wir 'machen Augenblicke durch'. Wenn wir z.B. danach versuchen würden, unsere Erfahrung einem anderen zu erzählen, würde die Verweigerung der Sprache, sich zu zeigen, wieder den innersprachlichen Status eines gemeinten Gegenstandes annehmen. Die ursprüngliche Sprache würde sich wieder verbergen.

Die zweite Möglichkeit, eine Erfahrung mit der Sprache zu machen, betrifft die Erfahrung des dichterischen Wortes. Heidegger versucht, uns in eine solche Erfahrung durch eine Besprechung des Gedichts von Stephan George Das Wort einzuführen. Es geht auch im Gedicht um eine Beziehung zur Sprache. Heidegger glaubt scheinbar, daß ein poetischer Ausdruck des Wesens der Sprache besonders geeignet ist, uns in ein neues Verhältnis zur Sprache einzuführen, weil der Dichter das Verhältnis während der Artikulation gerade verwirklicht. Wir sollen also bei unserem Nachvollzug der Bewegung des Gedichts auch in dieses neue Verhältnis kommen können.

Wo es nun aber gilt, etwas zur Sprache zu bringen, was bislang noch nie gesprochen wurde, liegt alles daran, ob die Sprache das geeignete Wort schenkt oder versagt. Einer dieser Fälle ist der Fall des Dichters. So kann denn ein Dichter sogar dahin gelangen, daß er die Erfahrung, die er mit der Sprache macht, eigens, und d.h. dichterisch, zur Sprache bringen muß (US 161-2).

Es folgt eine Besprechung des Gedichts. Der Dichter bringt 'Wunder' zum Brunnen, wo sie von der 'grauen Norn' ihre Namen bekommen. Durch die Namen kann der Dichter die Dinge 'dicht und stark' halten. Eines Tages bringt der Dichter ein 'Kleinod', wofür der Brunnen keinen Namen hat. Weil es keinen Namen hat, 'entrinnt' das Kleinod. Die letzte Zeile faßt das Ganze zusammen: 'Kein ding sei wo das wort gebricht' (US 163). Heidegger betrachtet das 'Kleinod' als das Wort selbst (US 236). Der Dichter denkt zunächst, daß er ein Wort für das Wort finden kann, genauso wie er Wörter für die Dinge fand. Nachdem der Brunnen es verweigert hat, ein solches Wort zu liefern, lernt er, die Suche nach so etwas aufzugeben. Gerade bei dieser Verweigerung erscheint ihm die Sprache, so wie sie ist.

Für Heidegger wird die Botschaft des Gedichts in den letzten zwei Zeilen zusammengefaßt:

So lernt ich traurig den verzicht:

Kein ding sei wo das wort gebricht (US 163).

Die Zeilen werden auf zwei Ebenen besprochen. Sie wiederholen zunächst den Punkt, der auch anderswo bei Heidegger zu finden ist, daß nämlich die Sprache die Welt in einem gewissen Sinn verschafft, so daß kein Ding erscheint, wo das Wort fehlt.

Das Wort verschafft dem Ding erst das Sein (US 164).

Das Wort selber ist das Verhältnis, das jeweils in sich das Ding so einbehält, daß es ein Ding 'ist' (US 170).

Die Schwierigkeit liegt darin, diese Beziehung sozusagen 'in der ersten Person' zu verwirklichen, so daß sie nicht als ein innerweltliches Ereignis wie ein anderes konzipiert wird. Hier greift Heidegger nach einer tieferen Bedeutung der zwei Zeilen zurück. Gerade der Verzicht auf den Versuch, das Wort zu begreifen und zu nennen, läßt für den Dichter das Geheimnis des Wortes erscheinen.

Indessen wurde immer deutlicher, daß der Verzicht

des Dichters durchaus kein Nein-sagen, sondern ein Ja-sagen ist. Das Sich-versagen - anscheinend nur Absage und Sichzurücknehmen - ist in Wahrheit ein Sich-nicht-versagen: dem Geheimnis des Wortes (US 233).

Auf diese negative Weise wird das Kleinod als etwas 'behalten', was wir gerade nicht versuchen zu behalten. Wir lassen das Geheimnis des Wortes sein.

Insofern der Verzicht sich dem Geheimnis des Wortes zugesagt hat, behält der Dichter das Kleinod durch den Verzicht im Andenken (US 236).

Diese schwierigen Gedanken werden vielleicht etwas einfacher im früheren Text 'Das Ursprung des Kunstwerks' erläutert. Da wird das Kunstwerk, das in mancherlei Hinsicht dem 'Wort' von Unterwegs zur Sprache entspricht, als das konzipiert, was 'in seinem Dastehen den Dingen erst ihr Gesicht und den Menschen erst die Aussicht auf sich selbst' gibt (GA 5,29). Heidegger stellt die Frage, in welchem Zusammenhang das Kunstwerk gesehen werden muß, wenn es gerade als Kunstwerk erscheinen soll. In welchem Zusammenhang ist es sozusagen 'zu Hause'? Die Antwort weist auf den Gesichtspunkt hin, der sich als ein Produkt des Kunstwerkes begreift. Das Kunstwerk ist in dem Zusammenhang zu Hause, den es selbst schafft. 'Das Werk gehört als Werk einzig in den Bereich, der durch es selbst eröffnet wird' (GA 5,27). Heidegger beschreibt später, wie der griechische Tempel eine Welt um sich eröffnet:

Dastehend hält das Bauwerk dem über es wegrasenden Sturm stand und zeigt so erst den Sturm selbst in seiner Gewalt. Der Glanz und das Leuchten des Gesteins, anscheinend selbst nur von Gnaden der Sonne, bringt doch erst das Licht des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht zum Vorschein. Das sichere Ragen macht den unsichtbaren Raum der Luft sichtbar... (GA 5,28).

Wir begreifen das Kunstwerk dadurch, daß wir uns und unsere Welt in seiner Kraft stehen lassen. Das Kunstwerk verstehen heißt, unseren Weg zu dem zurückzufinden, woraus wir eigentlich leben.

Die Sache liegt bei der Erörterung der Sprache ähnlich. 'Der Weg läßt uns in das gelangen, was uns belangt, in dessen Bereich wir uns schon aufhalten' (GA 5,199). Der negative Aspekt dieses Weges ist aber dem späten Heidegger bewußter. Wir gelangen ans Ziel nur durch den Verzicht auf den direkten Weg zum Ziel. Das Ziel ist endlich das, was sich nicht sagen läßt. Die Aufgabe des Philosophen besteht darin, eine Sprache zu finden, wodurch es sich zeigen läßt als das, wovon wir nicht sprechen. R.Bernasconi zitiert hier aus dem Nietzsche-Band über das Wesen dieses Schweigens:

Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat (23).

5. Sprachphilosophische Zugänge bei Heidegger und Lipps

Wie öfters gesagt worden ist, hat Heideggers Weg zwei verschiedene Phasen. Heidegger deutet zunächst auf die Funktion des alltäglichen, praktischen Verhaltens des Daseins bei der Erschließung der Welt hin. So werden die Vorstrukturen des Verstehens entdeckt, die wir notwendigerweise durchmachen, um uns als Menschen überhaupt in der Welt bewegen zu können. Für den späten Heidegger wird die gestaltende Funktion der Sprache viel deutlicher. Sie ist das Medium, wodurch alles, auch in der Reflexion, gestaltet wird. Der frühere Ansatz führte zum Verständnis des Daseins als das im ursprünglichen Sinn Existierende, wogegen sich der Sinn der übrigen Dinge konstituiert. Der zweite Ansatz versteht aber die Existenz des Daseins selbst als von einem tieferen Ursprung abhängig. Das Dasein wartet auf das, wodurch sein eigenes Wesen sowie seine

Welt zustandekommen. Heidegger versteht diesen Ursprung als die Sprache, die als eine Art Subjekt gesehen wird. Sie zeigt sich uns aber nur auf eine negative Weise, die den Verzicht auf der Seite des Suchenden voraussetzt.

Wie zu sehen ist, befinden sich entsprechende Ansätze bei Hans Lipps. Sein Stil ist aber in einem gewissen Sinn weniger selbstbewußt als der von Heidegger. Lipps bleibt bei den sachlichen Fragen und läßt die Gesamtwirkung eher für sich sprechen, als sie reflexiv zu Ausdruck zu bringen. Mögliche Positionswechsel usw. sind also bei ihm schwieriger festzustellen als bei Heidegger.

Die Wirkungen von Sein und Zeit sind deutlich erkennbar. Wie die Welt gesehen wird, hängt für Lipps von einer korrelativen Selbstinterpretation ab. Die Realität meldet sich nicht als eine privilegierte Sphäre, wo gewisse Intentionen Erfüllung finden, sondern als ein organisches Ganzes, dessen Teile auf eine Existenzweise zurückgehen.

In 'wirklich' ist keine bestimmte 'Sphäre' bezeichnet. Etwa gar diejenige der sog. 'Außenwelt'. Die Konzeption einer 'Außenwelt' gehört in eine bestimmte Richtung, die Dinge auszulegen und von den Dingen her seine eigene Stellung in der Welt zu verstehen (PhE II, 56).

In Lipps' späten Untersuchungen der Sprache befinden sich zwei Thesen, die besonders an Heideggers Unterwegs zur Sprache erinnern. Lipps betont erstens die Kraft der Wörter, die Wirklichkeit zu gestalten (z.B. HL 93), und zweitens die Tatsache, daß wir mit unserer Sprache so verbunden sind, daß wir sie immer 'hinter' uns haben. Sie läßt sich also als Gegenstand nicht untersuchen (z.B. V 109). Wahrscheinlich könnte man die wichtigsten Punkte der Heidegger'schen Problematik aus diesen zwei

Ansätzen ableiten. Das Projekt als *ganzes* wird aber von Lipps nicht so ausführlich reflektiert wie bei Heidegger. Lipps erörtert den negativen Aspekt der Untersuchung, der bei Heidegger durch den Begriff des 'Verzichts' ausgedrückt wird, überhaupt nicht. Sprachwendungen wie 'die Sprache spricht' (US 20) sind ihm *ganz* fremd. Wir müssen fragen, ob Lipps auf andere Weise die Schwierigkeiten behandelt bzw. löst, die bei Heidegger zu solchen Ausdrücken geführt haben. Wir behaupten mindestens, daß Lipps die Möglichkeit einer Erfahrung der Sprache als ganzer voraussetzt, wobei die Sprache jedoch nicht als ein 'Gegenstand einer Untersuchung' erscheint. Zu verstehen, wie eine solche Behauptung von Lipps gerechtfertigt wird, ist die Hauptaufgabe des vierten Teils dieser Arbeit.

B. Der Zugang zur Sprache und zur Bedeutung bei Hans Lipps

1. Einleitung

Bei Quine waren die Folgen einer gewissen theoretischen Betrachtung der Sprache deutlich zu sehen. Sie interpretierte alles nach ihrem eigenen Modell der Rationalität, d.h. für Quine nach dem Modell von Reiz und Reaktion. Der Andere wurde bestenfalls zu einer Setzung reduziert, einem Teil einer klärenden Theorie. Man konnte ihn innerhalb der Untersuchung als den einen Pol eines Korrelatensystems behandeln, aber nicht als das Subjekt einer eigenen Welt. Quine hat also kein Interesse an einem verstehenden Zugang zur Sprache, der versuchen würde, die schon im Verhalten des Anderen implizite Rationalität zu entdecken, und nicht vorauszusetzen, daß diese Rationalität mit der eigenen identisch war. Man könnte behaupten, daß solche Nivellierung letzten Endes jeden 'theoretischen' Zugang zur Sprache charakterisiert. Ein theoretischer Zugang identifiziert nämlich seinen Gegenstand durch einen Begriff, der in einen breiteren Zusammenhang von Begriffen gehört. Auf diese Weise wird dem Gegenstand eine Stelle innerhalb einer fertigen Perspektive zugewiesen.

Ein solcher Zugang wird aber gerade fraglich, wenn es um eine Untersuchung der Sprache geht. Die Sprache wird nämlich in einem gewissen Sinn mit der ganzen Welt des Subjektes identifiziert. Sie spielt bei der Erscheinung der Begriffe schon eine Rolle und darf deswegen nicht ohne weiteres unter einen dieser Begriffe subsumiert werden. Daß der Forscher sprechen muß, während er von Begriffen spricht, setzt voraus, daß ihm nicht alle Sprachen gleich sind. Frege, Husserl und Quine versuchen alle, jeder auf eigene Weise, diese

Voraussetzung zu entkräften. Sie behaupten nämlich, daß die Besonderheit einer Sprache, die bestimmte Gestalt ihrer Wörter usw., bei ihrem Funktionieren keine wesentliche Rolle spielt. Für Lipps wie für Humboldt hat aber jede Sprache ihre eigene Art und Weise die Welt zu artikulieren. Daß wir schon innerhalb einer bestimmten Sprache stehen, ist also für die philosophische Untersuchung der Sprachen von wesentlicher Bedeutung.

Was heißt es, die Äußerung eines Anderen zu verstehen, wenn die Besonderheit der Sprache für ihr Funktionieren wesentlich ist? Sicher wäre ein solches Verstehen keine distanzierte Rekonstruktion der inneren Logik der Aussage, so wie sie schließlich sein 'müßte'. Es wäre vielmehr ein existenzieller Schritt, eine Aufnahme einer Situation auf eine bestimmte Weise, die ein Erlebnis der ursprünglichen Bedeutsamkeit des Sprachgebrauchs ermöglichen würde. Wie die Bedeutung dabei konzipiert wird, bedarf der weiteren Diskussion. Zunächst betrachten wir Lipps' Diskussion von zwei Versuchen, die Sprache 'theoretisch' zu behandeln. Dann erörtern wir kurz die Lipps'sche Alternative und notieren einige Schwierigkeiten, die damit zusammenhängen.

2. Der formallogische Zugang

Der erste Zugang zur Sprache, der von Lipps bekämpft wird, ist der der formalen Logik. Die formale Logik hat nach seiner Ansicht eine feste Konzeption der Rationalität, die sie dann nachträglich auch in die Sprache hineinprojiziert. Diese Konzeption besteht aus verschiedenen Vorgängen, die als selbstverständlich erscheinen, z.B. der 'Subsumtion unter Begriffe' (HL 11).

Lipps hat natürlich nichts gegen solche Vorgänge an sich. Er findet sie aber zweifelhaft, wenn sie als Leitfaden für eine Untersuchung der Sprache dienen. Die wichtigsten Gründe für diese Zweifel gehen auf den schließlich innerweltlichen Charakter dieser Vorgänge zurück. Sie sind Verfahren, die 'schulgerecht zu üben' sind (HL 11). Die Sprache ist aber für Lipps kein solches Instrumentarium, worüber wir verfügen. Sie zeigt sich vielmehr als Sprache gerade bei der ersten Erschließung der Welt. Und dieser Schritt steht nicht in unserer Macht als etwas, was 'schulgerecht zu üben' wäre.

Nach Lipps' Ansicht hat die formale Logik das Ziel, den Denker soweit wie möglich von seinem Denken abzutrennen. Er soll zum Facharbeiter bzw. Sachwalter werden (HL 12). Das Denken wird hier zu einer technischen Leistung reduziert, die ein 'objektives' Ergebnis garantiert, solange den Regeln gehorcht wird. Ein eigentlich menschliches Urteil kommt hier nicht zustande. Die Spannung, die ein solches Urteil begleitet, wird durch prozeßhafte Vorgänge aufgelöst. Der Einzelne ist im Denken nicht mehr verantwortlich. 'Eine Entlastung bedeutet es, daß man sich hier zum Sachwalter einer Technik machen kann' (HL 12).

Diese Kritik der formalen Logik deckt sich mit einer ähnlichen Kritik, die Heidegger in seinen Vorlesungen über die Logik von 1925/6 gebracht hat. Für Heidegger ist die Schullogik, die an den Hochschulen vorgetragen wird, eine Logik, 'die alle Philosophie, d.h. alles Fragen und Untersuchen, hinter sich gelassen hat' (GA 21,12). Sie hat sich zu einem festen Bestand von 'Sätzen, Formeln und Regeln und Definitionen' gemacht, der bloß 'weiter-erzählt' werden muß. Und wie bei Lipps wird der Logiker hier als eine Art Sachwalter betrachtet, der sich für

sein Denken nicht verantworten muß. 'Bei dieser Art "Logik" kommt der Logiker nie in Gefahr, mit sich selbst bezahlen zu müssen - eine Notwendigkeit, der jedes Philosophieren verhaftet ist' (a.a.O.).

Bei dieser Logik wird der Schritt, der für Lipps die Erscheinung des logos ist, immer als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Funktion des Wortes beschränkt sich darauf, die 'Materie', die von der ratio bearbeitet werden soll, beizubringen.

Das Wort konnte hierbei nur insofern am Anfang solcher Untersuchungen stehen, als es - als Aussage genommen - die Materie beibringt, um deren Aufklärung diese Logik bemüht war (HL 12).

Die ratio hat dabei nur ein Auge für die formalen Aspekte der Begriffe, worunter die Wirklichkeit als Fall subsumiert wird. Die ursprüngliche Erscheinung der Welt in der Sprache bleibt also unbeachtet. Die Sprache liefert bestenfalls eine Materie, woran die Logik an sich kein Interesse hat.

Es liegt in dieser Logik - nicht anders als in der Mathematik - ein ständiges Ausweichen vor der Materie ihrer Anwendung (HL 12).

Diese Betrachtung der Funktion des ursprünglichen logos wirkt dann auf die Behandlung der Sprache zurück. Die Sprache wird nämlich als das Mittel gesehen, wodurch die Realität unter die Begriffe gebracht wird, die die formale Logik dann behandelt. Das Wort wird also als Aussage genommen. Weil die Sprache sich aber zunächst nicht als reine Aussagen präsentiert, wird sie dualistisch verstanden, als ein rationaler Kern, der von zufällig entstandenen Sprachfunktionen bekleidet wird. Manche von diesen Funktionen sind für den rationalen Ausdruck des Kerns wesentlich, während andere, in Freges Darstellung, bloße 'Färbungen und Beleuchtungen' (SB 43) sind.

Dementsprechend wird das einzelne Wort nach dem Modell des Terminus verstanden. Wenn die Hauptaufgabe der Sprache darin besteht, Dinge unter Begriffe zu subsumieren, wird das Wort als ein Referenzmittel konzipiert, das durch seine Darstellungsfunktion eine Verbindung zwischen der Logik und der Welt schlägt. Dieses Wort, das 'für etwas steht', und als ein zur Verfügung stehendes Mittel betrachtet wird, ist vor allem der Terminus.

Das Paradigma des so verselbstständigten Wortes ist der Terminus, der freilich 'für etwas steht', den man *ex definitione* 'realisieren', wie einen Wechselzettel einlösen kann (HL 73).

Der Unterschied zwischen einem Terminus und einem 'natürlichen' Wort ist für Lipps ein wichtiges Thema. Wir haben ein distanziertes Verhältnis zum Terminus. Wir wählen ihn aus, um einen schon vorhandenen Gegenstand zu bezeichnen. Für Lipps ist das Wort 'Osmose' ein Modellbeispiel eines Terminus (HL 83). Wir hätten nämlich den in Frage kommenden biologischen Prozeß auch anders nennen können, wenn wir so gewollt hätten. Wenn die Wörter auf solche Weise als bewußt ausgewählte Bezeichnungsmittel gesehen werden, wird das Modell eines Kalküls vorgezogen. Ein Terminus ist nämlich am genauesten und eindeutigsten.

Als solche *modi significandi* (Bezeichnungsmittel) betrachtet wären die Wörter der gegebenen Sprache aber unbestimmt und mangelhaft. Es ist nur konsequent, sie dann durch systematische Zeichen zu ersetzen, wie es Leibniz wollte, und wie es im Logikkalkül erreicht worden ist (HL 73).

Nach Lipps' Ansicht geht aber hier etwas verloren, was man die ursprüngliche 'Kraft' des Wortes nennen könnte. Wir haben eine ganz andere Beziehung zum Wort der Alltagssprache als zum Terminus. Die Geltung des 'natürlichen' Wortes hängt nicht von unserer Entscheidung ab, sondern gehört zu den Bedingungen, daß wir überhaupt

eine Welt haben, worin wir Entscheidungen usw. treffen können. So etwas taucht aber im formallogischen Bild der Sprache nicht auf. In seinem Kalkül 'wird das ursprüngliche Verhältnis zum gesprochenen Wort unterbunden' (HL 73). Die Logik sieht nämlich nichts, was nicht einen Teil ihrer eigenen Konstruktion der Rationalität ausmacht.

3. Die Sprachphilosophie

Lipps' Kritik des sprachphilosophischen Zugangs zur Sprache ist der Kritik des formallogischen Zugangs sehr ähnlich. Auch die Sprachphilosophie nimmt einen gewissen Begriff der Sprache als Leitfaden und vergißt dabei, daß dieser Begriff ein Produkt der Sprache ist. Lipps denkt, daß sich die Sprachphilosophie seiner Zeit an den Wissenschaften Philologie und Linguistik orientiert hat. 'Beiden gilt Sprache als lingua, die in einem Bestand von Wörtern vorliegt' (HL 73). Dieser Anfang hat bestimmte Konsequenzen, die sich durch die ganze darauf folgende Theorie auswirken.

Wenn die Sprache als lingua gesehen wird, sind alle Sprachen prinzipiell gleich. Keine Sprache kann im wissenschaftlichen Rahmen als Muttersprache bzw. Fremdsprache erscheinen. Die realen Bezüge des Sprechers zu seiner Sprache gehen also methodisch verloren. Deutsch und Englisch könnten bestenfalls als verschiedene Sprachen erscheinen, d.h. als gleiche, aber verschiedene Objekte der Untersuchung (HL 79). Daß der Forscher eine der Sprachen als seine Muttersprache hat, kann für die Logik keine Rolle spielen. Für Lipps soll man aber nicht nach der Sprache fragen, als ob sie ein uns zunächst unbekannter Gegenstand wäre, den wir unter

einen bekannten Begriff subsumieren müßten.

Nach dem Wesen der Sprache kann man nicht so fragen, als ob sie als Erscheinung zunächst unbekannt und rätselhaft wäre, um sie dann - subsumierend - etwa auf den Nenner von Ausdruck oder Bezeichnung zu bringen (HL 74).

Wenn alle Sprachen gleich sind, erscheinen sie notwendigerweise als verschiedene Mittel, eine ihnen gemeinsame Welt zu gliedern und zu bezeichnen. Weil wir ein Wort der einen Sprache durch Wörter von anderen Sprachen Übersetzen können, scheinen diese Wörter eine gemeinsame einheitliche Bedeutung zu haben, die mit dem Wort nur 'verbunden' werden muß.

Sprache kann man Übersetzen. Man lernt Sprache, sofern man das Wort lernt für... 'Was' so heißt, ist hier immer in Grenzen fixierbar durch das Wort anderer Sprachen. Daß das Wort etwas bedeutet bzw. eine bestimmte Bedeutung hat, scheint zu besagen, eine solche Bedeutung gehöre zu ihm, sei so mit ihm verbunden, daß das Wort verstehen dasselbe sei wie: die zum Wort gehörige Bedeutung auch seinerseits damit zu verbinden (HL 73).

Lipps gibt zu, daß wir manchmal einen 'unabhängigen' Begriff lernen, den wir dann nachträglich mit einem Wort verbinden. So etwas ist aber gerade dann notwendig, wenn wir noch kein 'ursprüngliches' Verhältnis zum Wort gewonnen haben und 'von außen' einen Weg dazu suchen müssen.

Solche Begriffe als etwas, was man unter dem Wort zu verstehen hat, sind aber gerade dann nur eigentlich lebendig, wenn man noch kein ursprüngliches Verhältnis zu Wort und Sprache gewonnen hat. Die Bedeutung eines Wortes soll hier 'klar gemacht' werden (HL 74).

Es gibt nur den einen Fall, wo die Bedeutung eines Wortes wesentlich mit einem solchen Vorgang zusammenhängt, nämlich den schon erörterten Fall des Terminus. Ein Terminus ist aber nach Lipps' Ansicht nur secundum quid ein Wort. Es fehlt ihm die ursprüngliche Kraft die Welt zu erschließen, die die 'natürlichen' Wörter

besitzen.

Man muß also schließlich die Frage stellen, ob es möglich ist, die Sprache zu untersuchen, ohne sie zu einem Gegenstand unter anderen zu machen, d.h. ohne eine leitende Hinsicht einzuführen, die die Richtung der Interpretation bestimmt, die aber an dem Wesen der gesprochenen Sprache eigentlich vorbeigeht.

4. Der Zugang zur Sprache bei Hans Lipps: Teilnahme als Entsprechen

Weder die formale Logik noch die Sprachphilosophie liefert nach Lipps' Ansicht einen angemessenen Zugang zur Sprache. Beide gehen letzten Endes an dem Sinn des gesprochenen Wortes vorbei. Lipps fragt, wie man überhaupt einen passenden Anfang machen kann. Seine Antwort deutet auf die Möglichkeit hin, den ursprünglichen Sinn der Sprache im menschlichen Leben wiederzuentdecken.

Wie ist aber die Frage nach dem Wesen der Sprache philosophisch zu stellen? Der Einbruch solchen Fragens liegt in dem, was dem Menschen die Sprache ist (HL 74).

Hier wird auf eine Art Analyse hingewiesen, die auf den Begriff des Verstehens zurückgeht und die schon kurz erörtert worden ist. Ein 'verstehender' Zugang kommt da in Frage, wo der Begriff der zu verstehenden Praxis selbst einen Teil der Praxis ausmacht. Man kann z.B. keinen Befehl geben, der nicht mindestens implizit vom Befehlsgeber als ein Befehl verstanden wird. Der Begriff der bestimmten Praxis ist hier selbst ein Teil der Praxis. Auch die Sprache ist eine Tätigkeit, die ein implizites Selbstverständnis voraussetzt.

Die Aufgabe, 'was dem Menschen die Sprache ist' zu entdecken, ist die Aufgabe, dieses implizite Selbstverständnis ans Licht zu bringen.

Wie entdecken wir nach Lipps' Ansicht das implizite Selbstverständnis eines bestimmten Sprachgebrauchs? Man versucht, die Äußerungen in ihrer ursprünglichen Situation nachzuvollziehen, so daß wir den Sinn der Sprachpraxis in ihrem lebendigen Vollzug wiederentdecken. Lipps weist z.B. auf das verschiedene Selbstverständnis eines Gesprächs und einer Diskussion (HL 31,36) hin. Ein Gespräch ist eine zwischenmenschliche Begegnung, worin es nicht zuerst um die 'Sache' geht, sondern um den zwischenmenschlichen Zusammenhang, worin sachliche Übereinstimmung usw. erst möglich wird.

Denn im Gespräch will man weniger sich über etwas verständigen, als daß man überhaupt Verständigung, d.i. die Linie festzulegen sucht, auf der man sich trifft mit dem anderen (HL 31).

Im Vergleich mit einem Gespräch ist eine Diskussion sachlich. Man testet gewisse Standpunkte gegen die Einwände des anderen. 'Man erprobt sich, nämlich die Tragfähigkeit seines Standpunktes durch den Gegner' (HL 37). Es ist für Lipps wichtig, daß die Logik solcher Prozesse nicht völlig von außen rekonstruiert werden kann. Ihr Verständnis setzt immer eine gewisse Teilnahme voraus. Die Art und Weise dieser Teilnahme wird für Lipps im Begriff des 'Entsprechens' zusammengefaßt.

Ein Zugang zur Sprache, der das Moment des 'Entsprechens' entdecken will, steht zwischen dem schon erörterten Gegensatz von Husserl/Frege auf der einen Seite und Quine auf der anderen. Er löst zunächst den Begriff der Bedeutung als eine Darstellung auf. Der eine versteht die Wörter des anderen dadurch, daß er weiß, wie sie 'aufzunehmen' sind, wie ihnen zu 'entsprechen'

ist. Hier kommen nicht Vorstellungen in Frage, sondern Verhaltensweisen. Wenn dieses Verhalten nur 'von außen' betrachtet wird, sind wir beim Modell von Quine. Lipps setzt eine Art Verhalten voraus, das an sich sinnvoll ist und seine eigene 'Sicht' mit sich bringt. Es läßt sich nur in der 'ersten' Person vollziehen, d.h. es vollzieht sich aus der Teilnahme an einer Situation. Dieses Verhalten heißt 'Entsprechung'. Nachdem Lipps eine Stelle aus W.von Humboldt zitiert hat, wo Humboldt die Unmöglichkeit einer genauen Übereinstimmung zwischen Gesprächspartnern in Bezug auf das, was unter einem Wort gedacht wird, betont, fügt Lipps die knappe Bemerkung dazu: 'Nur in der Entsprechung trifft man sich' (HL 80).

Der Begriff der Entsprechung, so wie er bei Lipps vorkommt, wird durch den Begriff des subjektbezogenen Ausdrucks bei Husserl gut eingeführt. Der subjektbezogene Ausdruck zielt zunächst nicht auf die allgemeine Darstellung eines Sachverhalts ab. Wir nehmen vielmehr ein Wort wie 'dort!' dadurch auf, daß wir in eine bestimmte Richtung schauen. Lipps denkt, daß die Untersuchung der Beziehungen zwischen Wort und Bedeutung besser hier hätte anfangen können, als bei den Namen. Wörter wie 'denn' oder 'obgleich' zeigen uns, was eine Bedeutung ursprünglich ist, 'denn hier mißlingt von vornherein, was bei den Onomata noch den Schein einer Berechtigung hatte: sachliche Erfüllbarkeit' (HL 89). Wie wir sehen werden, lehnt Lipps Husserls Versuch, die Bedeutung der subjektbezogenen Ausdrücke auf Sachverhalte zurückzuführen, grundsätzlich ab. Wir können die Bedeutung solcher Wörter nämlich nicht durch einen Hinweis auf den Inhalt einer Sache hinreichend darstellen. Und die Bedeutung des Wortes 'denn' ist keine Verbindung, die sich der Hörer zwischen verschiedenen Sachverhalten vorstellen soll. Die Bedeutung wird eher durch die Aufnahme einer gewissen Haltung oder Antizipation vollzogen. '(Der Sprecher) stellt sich ein auf die

Entgegennahme einer nachträglichen Begründung' (HL 89). Dieser Prozeß wird in der Sprechsituation keineswegs objektiviert. Wir denken nicht zunächst an die Bedeutung des Wortes und dann an eine passende Reaktion, sondern nehmen die Bedeutung in der Reaktion selbst auf. Die Bedeutung von 'denn' läßt sich eigentlich nicht abstrakt beschreiben, was für alle sogenannten 'Redewörter' gilt. Eine Erklärung versucht bestenfalls eine Einsicht in eine Haltung zu vermitteln, die man nicht 'sachlich' beschreiben kann.

Nur umwegig, sofern tatsächliches Verständnis als Haltung und Bereitschaft umschrieben wird, ist hier zu fixieren, was solche Wörter zu verstehen geben (HL 89).

Damit gelangen wir zu einem ersten Blick in Lipps' Bedeutungsbegriff. Ein Wort verstehen heißt vor allem eine existenzielle Leistung durchzuführen. Wir verstehen, sofern wir auf eine bestimmte Weise existieren. Die Bedeutung eines Wortes zu vermitteln, heißt, den anderen in die Bezüge zu versetzen, worin er auf solche Weise existiert, daß er dem Wort richtig entsprechen kann.

Es sind nicht nur die Redewörter, die das Modell der Bedeutung als einer Darstellung durchbrechen. Die von Austin so genannten performatives sind weitere Beispiele von Ausdrücken, deren Bedeutung sich auf einen sachlichen Inhalt nicht reduzieren läßt. Sie werden vielmehr in einer Lebenshaltung aufgenommen. Hier erwähnt Lipps das Beispiel des Fluchs. Ein Fluch ist keine Darstellung von zukünftigen Sachverhalten, die nach der Meinung des Sprechers eintreten werden. Im Vergleich mit einer Voraussage, die die Zukunft bloß darstellt, soll der Fluch selbst in Erfüllung gehen, so daß er den Lauf der Dinge verändert (V 102). Diese Möglichkeit setzt voraus, daß er als Fluch aufgenommen wird. Der Mensch, der ihn empfängt, muß ängstlich nach Anzeichen suchen usw., ob der Fluch unter diesen oder jenen Umständen seines

Lebens nicht in Erfüllung geht. Ohne einen solchen Zusammenhang bleibt das Wort 'leer'; es hat keinen festen Platz als Wort. Um als Wort 'wirklich' zu werden, muß es 'als bindend ... aufgenommen' werden (V 102). Nur wenn es im Hinblick auf eine solche Reaktion gesprochen wird, hat es als Wort einen Sinn. Man denkt dabei an die Worte der Sakramente, die außerhalb der anerkannten Umstände, in einem sozusagen 'privaten' Kontext, keine Wirkung haben. Die Minimalbedingungen des Sakraments sind als Bedingungen dafür zu betrachten, daß die Wörter als Wörter ihre Kraft haben.

Lipps geht aber weiter. Er denkt, daß alle Wörter letzten Endes eine Entsprechungs-Struktur für ihr Funktionieren voraussetzen, auch die, die einen sachlichen Inhalt repräsentieren. Je weiter wir aber von der Sprachkraft eines Wortes wegkommen, und uns dem Punkt nähern, wo das Wort ein bloßer Terminus ist, um so unsichtbarer wird diese Struktur. Die Tradition hat die Sprache eher im Hinblick auf den Terminus, als auf ihre natürliche 'Kraft' hin interpretiert. Die Möglichkeiten werden für Lipps in zwei Übersetzungen von Aristoteles' esti de logos apas men semantikos zusammengefaßt. Es kann nämlich heißen, daß 'in jedem logos etwas bezeichnet sei', oder, daß in jedem logos 'jemandem' 'etwas zu erkennen' gegeben wird (V 98, HL 7). Lipps betrachtet die zweite Übersetzung als die grundsätzlichere. Eine Aussage als eine Bezeichnung von etwas anzunehmen, ist nämlich selbst eine bestimmte Leistung, die die Aufnahme der Worte in eine gewisse Richtung voraussetzt. Normalerweise zielt die Sprache aber nicht auf solche sachliche Darstellungen ab. Wir verstehen vielmehr das, was der andere von uns 'will':

(Der Hörer) 'entspricht' den Worten, führt z.B. das ihm Gesagte aus, folgt einer Hindeutung, stellt sich ein auf etwas (HL 98).

Die Welt öffnet sich für uns auf eine bestimmte Weise erst im Lichte solcher Leistungen.

Wir verstehen also eine Aussage, wenn wir in einer bestimmten Situation der Aussage 'entsprechen', oder mindestens, wenn wir dieses Entsprechen irgendwie nachvollziehen können. Es entsteht hier die Frage, was eine philosophische Abhandlung in diesem Zusammenhang leisten könnte. Um den Gesprächspartner in das implizite Selbstverständnis einer gewissen Bedeutungsaufnahme zu versetzen, braucht man keine Philosophie. Jeder, der einem Kind die Bedeutung eines Wortes vermittelt, tut soviel. Manche haben gedacht, daß die Philosophie dabei hilft, die stillschweigend aufgenommenen 'Voraussetzungen' eines Wortgebrauchs bewußt zu machen. Nach dieser Auffassung können wir Philosophien des religiösen, des ethischen, des psychologischen usw. Sprachgebrauchs aufbauen. Man müßte aber fragen, warum solche Untersuchungen gerade Philosophie heißen sollen. Wir werden behaupten, daß Lipps' Diskussion der Bedeutung philosophisch ist, weil sie die Fälle, die sie erörtert, als Beispiele betrachtet. Was genau die Beispiele veranschaulichen lassen, braucht längere Erörterung. Wir gelangen erst dahin, nachdem wir die Klassen von Wörtern untersucht haben, denen die tiefsten Überlegungen von Lipps über den Bedeutungsbegriff gewidmet sind: die 'Namen' und die 'Artikulationen der Eindrücke'.

C. Bedeutung und Namen

1. Namen als Leitfaden einer Bedeutungstheorie

Der Gegensatz zwischen Lipps' Begriff der Bedeutung und dem der Logiker taucht am klarsten bei den Namen auf. Wahrscheinlich war dies nur zu erwarten, weil die Namen als Modellfälle für den 'logischen' Gesichtspunkt dienen. Sie entsprechen am ehesten dem, was nach Ansicht der Logiker die Sprache sein soll. Lipps' Begriff der Bedeutung eines Namens soll deswegen Hinweise geben, wie die tieferen Unterschiede zwischen ihm und der Tradition bezüglich der Bedeutung zu verstehen sind.

Nach Lipps' Meinung hat die Tradition die eine Interpretationsweise zur Norm gemacht. Die sachliche Bedeutung hat alles bestimmt, so daß der Name von den Sachen her, die er nennt, verstanden wurde. 'Sachliche Bedeutung des Namens meint: er wird verstanden auf seine sachliche Zugehörigkeit zu etwas hin bzw. von dem her, was so heißt' (HL 90). Das Wort wird hier als ein 'Wechselzettel' gesehen (HL 73), das zu jeder Zeit 'realisiert' werden kann. Seine Nützlichkeit besteht darin, daß wir es verwenden können, ohne daß wir die Sache, wofür es steht, in lebendiger Einbildung, Erinnerung oder Wahrnehmung vergegenwärtigen müssen. Es liegt aber auch im Sinn des Wortes, daß wir das im Notfall immer tun können. Wie wir von der 'leeren' Bedeutung zur sachlichen 'Erfüllung' kommen, ist schon bei der Besprechung von Husserl erörtert worden. Die Verbindung beruht auf keiner äußerlichen Assoziation. Alles Sachliche ist schon im sinnvollen Gebrauch des Wortes implizit enthalten und braucht nur explizit gemacht zu werden.

Dieses Modell ist gut geeignet, den Gebrauch von Namen zu erklären. Der Sinn der Namen kann nämlich allgemein dargestellt werden, auch wenn die bezeichneten Gegenstände nicht leiblich präsent sind. So sind z.B. die Erläuterungen der Bedeutungen im Wörterbuch. Es bleibt aber eine Klasse von Ausdrücken übrig, die dieser Angleichung widerstehen: die der subjektbezogenen Ausdrücke. Wie Husserl bemerkte, können wir allgemeine Darstellungen der Anweisungen abgeben, die ein subjektbezogener Ausdruck macht, z.B. 'der jeweilig sich selbst bezeichnende Redende' usw. (LU II,i,82). Solche Ausdrücke sind aber keine Bedeutungen im Sinn von allgemeinen Repräsentationen. Wir können uns eine allgemeine Repräsentation von 'rot' bzw. 'der Sieger von Jena' oder sogar 'Berlin' oder 'Hans' vorstellen, aber nicht von 'ich' oder 'da'. Bestenfalls könnte man versuchen, die Verwendung der Wörter 'ich' oder 'da' allgemein zu beschreiben. Eine solche Lösung gehört aber nicht zur einheitlichen Bedeutungstheorie von Husserl. Schließlich betrachtet er die Bedeutung der subjektbezogenen Ausdrücke als von Fall zu Fall verschieden. Nur die Anweisungen, wodurch die einzelnen Bedeutungen entdeckt und vollzogen werden, sind im eigentlichen Sinn einheitlich und allgemein. Wir können uns nicht vorstellen, wie eine allgemeine Darstellung von 'da' aussieht, weil 'da' nur im bestimmten Fall ein 'Gegenstand' ist, und jedesmal ein verschiedener Gegenstand. Wenn aber der 'Gegenstand' des 'da' in einem bestimmten Fall einmal festgestellt wird, kann das als eine 'allgemeine' Repräsentation eines bestimmten Ortes betrachtet werden. So wird es in Einklang mit der Theorie gebracht. Husserl erreicht also eine einheitliche Bedeutungstheorie, die die scheinbaren Ausnahmen als Grenzfälle einschließt. Die Bedeutung ist 'von Einer Gattung - nämlich von der Gattung objektivierender Akte mit ihrer fundamentalen Sonderung in signitive und intuitive Akte ... ' (LU II,ii,220).

Wir müssen aber fragen, ob diese Lösung des Problems der subjektbezogenen Ausdrücke nicht letzten Endes erzwungen ist. Husserls Modell kreist um den Begriff eines Wortes, das in abstracto mit einer Bedeutungsintention ausgerüstet ist und dadurch einen Gegenstand als eine artikulierte Einheit von Merkmalen darstellt. So kommen Bedeutungen im Wörterbuch vor. Sie sind die logischen Gebilde, die in Spiel kommen, wenn ein Wort sinnvoll verwendet wird. Manchmal wird das Wort im Wörterbuch mit mehreren davon verbunden, die ineinander übergreifen. Beim Vollzug eines Satzes wissen wir vielleicht erst am Ende des Satzes, welche von diesen Bedeutungen gemeint wurde. Wenn die Bedeutung des Satzes aber einmal vollendet ist, können wir den Beitrag des einzelnen Wortes als einen bestimmten Teil der sinnvollen Einheit erkennen. Dieser Beitrag ist eine der möglichen 'Wörterbuch'-Bedeutungen des Wortes. Die subjektbezogenen Ausdrücke funktionieren aber ganz anders. Sie bringen keinen fertigen Inhalt in den Satz. Auch wenn zugegeben wird, daß wir am Ende des Satzes wissen, was genau vom Wort 'da' dargestellt wird, scheint es gezwungen zu behaupten, daß das Wort 'da' diesen Inhalt in den Satz gebracht hat. Es ist nicht so, daß wir zunächst nur noch nicht wußten, 'welche' seiner Wörterbuch-Bedeutungen gemeint wurde. Der Inhalt ist nämlich bei jedem Fall anders. Es verfälscht die Funktion des Wortes, wenn es als Träger einer unendlichen Zahl konkreter Bedeutungen betrachtet wird, wovon es eine bestimmte in den Satz bringt. Das Wort gehört eigentlich nicht in diesen Rahmen.

2. Zwei Begriffe der 'Erfüllung'

Wir können den Unterschied in Bezug auf Erfüllungen verstehen. Bei den Namen haben wir ein fertiges logisches Gebilde des Gegenstandes in der Wortbedeutung selbst.

Es fehlt nur die 'leibhafte' Gegenwart des Gegenstandes, d.h. die Erfüllung. Die Erfüllung wird also hier als eine Anschauung verstanden, die sich als die leibhafte Gegenwart von dem präsentiert, was in der bloßen Intention 'leer' gemeint wurde. Der 'Inhalt' war also schon restlos präsent in der bloßen Intention. (Deswegen betrifft die Bedeutungstheorie vor allem die Bedeutungsintentionen; ihre Erfüllungen sind unwesentlich). Wenn wir aber einen typischen subjektbezogenen Ausdruck nehmen, z.B. das Wort 'dort!', erscheint sein Funktionieren ganz anders. Der Ausdruck kommt nicht als fertiges logisches Bild ins Spiel, sondern es gibt zunächst das Wort, und wir wissen, wie das Wort 'aufzunehmen' ist. Das Wort tritt in eine bestimmte Sprachsituation mit seiner eigentümlichen Kraft ein und erfüllt sich. Ob diese Erfüllung dann nachträglich als ein idealer Inhalt verstanden werden kann, ist hier nicht von Interesse. Was das Wort im Einzelfall darstellt, besitzt es jedenfalls nicht 'von vornherein', d.h. es ist keine 'Wörterbuch'-Bedeutung, die dann von einer Anschauung erfüllt würde, die sich als die leibliche Gegenwart der Intention präsentierte. Die Erfüllungen des Wortes 'dort!' sind wesentlich offen und kreativ, Produkte einer grundsätzlichen Kraft des Wortes und einer Sprachsituation. Lipps' Grundmodell eines Namens steht dem Modell der subjektbezogenen Ausdrücke viel näher als dem der fertigen logischen Gebilde. Es geht also im Vergleich mit dem Husserl'schen Modell gerade in die umgekehrte Richtung. Der normale Name wird als eine Grundpotenz verstanden, die in lebendigen Sprachsituationen verschiedene Erfüllungen erzeugt, so wie es etwa bei Husserls subjektbezogenen Ausdrücken der Fall war.

Der Vergleich zwischen dem neuen Bedeutungsmodell und dem Husserl'schen Verständnis der subjektbezogenen Ausdrücke wird nicht explizit von Lipps gemacht, obwohl

der Vergleich bei Stenzel schon vorhanden ist (24). Der Grundgedanke ist jedoch bei Lipps in einer Äußerung wie der folgenden schon zu spüren. Es geht hier um die Bedeutung von Namen. Was gesagt wird, könnte aber genauso gut zu dem Husserl'schen Modell der subjektbezogenen Ausdrücke passen:

Die Bedeutung der Vokabel ist indifferent offen gegenüber der Verschiedenheit dessen, was mittels ihrer genannt oder bezeichnet oder ausgedrückt werden kann (HL 91).

Diese verschiedenen sachlichen Verwirklichungen der einen 'Grundbedeutung' werden von Lipps als 'Erfüllungen' verstanden, z.B. beim später zu erörternden Beispiel 'sprengen':

Denn Erfüllung - das meint hier nicht, das sich etwas findet, was in dem Sinn sprengen wäre, wie wohl eine Sache einen Begriff 'erfüllt' (HL 93).

Damit knüpfen wir an die Bemerkungen des vorigen Abschnitts über den Begriff der Entsprechung an. Wir verstehen ein Wort, wenn wir wissen, wie es aufzunehmen ist. Das Wort dort! wird z.B. ganz anders als das Wort ich aufgenommen. Lipps meint, daß auch die Namen in einem gewissen Sinn nach diesem Modell zu verstehen sind. Wenn wir verstehen, wissen wir, wie wir dem Wort entsprechen, so daß die Wirklichkeit in seiner Kraft erscheint. Seine 'Bedeutung' geht also zunächst nicht auf 'ideale Einheiten' zurück, sondern auf eine soziale Praxis. Deswegen sollen wir nicht wie Husserl versuchen, die 'nicht-objektivierenden' Ausdrücke nach dem Modell der 'objektivierenden' zu interpretieren, sondern umgekehrt. Husserls Grenzfälle werden in einem gewissen Sinn bei Lipps zu Grundmodellen gemacht. Die Entstehung der Bedeutung geht schließlich auf eine zwischenmenschliche Praxis zurück.

Im Entsprechen geschieht allererst die sog. Bedeutung. Die immanente Dialektik gilt es zu bemerken, die Spannung, die in jeder Wortbedeutung steckt, sofern das, was ein Wort zu verstehen gibt, nur vom anderen, im Entsprechen, vollzogen werden kann (HL 89).

Es gibt allerdings auch einen wichtigen Unterschied zwischen Husserls Verständnis der subjektbezogenen Ausdrücke und Lipps' 'Entsprechung'. Bei Husserl hat die Anweisung des Ausdrucks nämlich immer denselben Charakter. Nur die 'Erfüllungen' sind mannigfaltig. Bei Lipps ist aber auch das, was der 'Anweisung' entspricht, keine begriffliche Einheit (wie zu sehen ist).

3. Grundbedeutung und Erfüllungen

Der Begriff der Grundbedeutung, die Lipps anscheinend von Stenzel übernimmt (vgl. V.182), wird als eine alternative Erklärung der Einheit, die die verschiedenen (aber nicht 'equivoken') Anwendungen eines Wortes zusammenbindet, eingeführt. Die Tradition hat diese Einheit auf zweierlei Weisen erklärt. Die erste Erklärungsweise hat die Bedeutungen und ihre Anwendungen nach dem Modell des Begriffs und seiner Vereinzelungen verstanden. Das Wort 'rot' deckte viele Farbtöne, die an sich verschieden waren. Es hat sie aber als Erfüllungen einer einzigen einheitlichen Bedeutung verstanden, die die logische Struktur ihrer verschiedenen Anschauungen darstellt, ähnlich wie ein Begriff die Struktur seiner Vereinzelungen darstellt. Manchmal waren aber die verschiedenen Sachen, worauf sich das Wort bezog, zu weit voneinander weg, um als Vereinzelungen des einen Begriffes zu erscheinen. Bei solchen Fällen betrachtete die Tradition die Bedeutungen einfach als 'verschieden', oder, wenn irgendeine Verbindung noch zu erkennen war, als nur 'metaphorisch' miteinander verwandt. Die Bedeutung der einen Erfüllung (normalerweise der 'konkretesten' V 69) wurde dann als 'ursprünglich' bezeichnet, während die Bedeutungen der anderen, die eine 'unbestimmte Ähnlichkeit' (V 69) mit der 'ursprünglichen' Bedeutung behielten,

den niedereren Status von 'metaphorischen' oder 'übertragenen' Bedeutungen annehmen. So gab es z.B. "richtige" Federn und Schreibfedern; auch im Uhrwerk (war) eine "Feder" (V 66).

Lipps lehnt beide Möglichkeiten ab. Für ihn hängt die Bedeutung eines Wortes mit der Möglichkeit zusammen, daß das eine Wort dazu offen ist, Dinge zu artikulieren, die an sich einfach verschieden sind. Wir fangen mit einem seiner Beispiele an:

Man 'sprengt' z.B. den Rasen, man 'sprengt' aber auch Brücken mit Dynamit, Reiter 'sprengen' über die Straße usw. Trotz aller sachlichen Verschiedenheit - dies alles 'ist' 'sprengen' (V 67).

Die letzte Bemerkung richtet sich gegen Interpretationen, die die verschiedenen Fälle von 'sprengen' als 'Weiterbestimmungen' einer ursprünglichen Bedeutung sehen. Die Bedeutungen des Wortes in den verschiedenen Fällen wären nach dieser Interpretation 'verwandt', aber doch grundsätzlich verschieden (vgl. V 82). Lipps nimmt die Lösung nicht an, 'daß der Rasen nur eben "anders" gesprengt wird als die Brücke' (V 68). Wir sind immer versucht, die Bedeutung in Unterabteilungen zu zerteilen, sobald sie Sachen umfaßt, die nicht als Vereinzelungen des einen Begriffs erscheinen. Damit wird die Sprache schließlich zu einem bloßen Bezeichnungsmittel degradiert und das Wort zu einem leblosen Namen für eine schon fertige Sache. Für Lipps hängt die eigenartige Kraft eines Wortes, etwas zu sagen, mit der Tatsache zusammen, daß es mit der einen Grundbedeutung Sachen artikuliert, die an sich eigentlich verschieden sind.

Es taucht sofort die Frage auf, worin die Einheit dieser Grundbedeutung besteht, wenn die Bedeutung nicht als die begriffliche Einheit von verschiedenen Anschauungen zu verstehen ist. Wie entgehen wir den scheinbar unvermeidlichen Alternativen: entweder läuft die eine ein-

heitliche abstrakte Bedeutung durch die verschiedenen Vereinzelungen (z.B. bei 'sprengen', daß 'etwas plötzlich in die Luft springt'), oder die Vereinzelungen sind mindestens zum Teil 'verschieden', und werden bloß zufällig vom einen, teilweise equivok verwendeten, Wort gedeckt. Wie kann man ganz verschiedene konkrete Wortverwendungen erklären und trotzdem die Idee einer einzigen Bedeutung behalten? Was für eine Einheit wird gemeint?

Lipps bietet keine direkte Antwort auf diese Frage, d.h. keine Antwort in der Form einer schlichten Beschreibung der Bedeutung-an-sich von sprengen. Die Frage wäre für ihn wahrscheinlich falsch gestellt. Sie versucht, eine Theorie in einen sachlichen Rahmen zurückzuziehen, deren Sinn es war, diesen Rahmen gerade zu überwinden. Eine Darstellung der Einheit einer Grundbedeutung zu verlangen, einer Bedeutung, die von den verschiedenen sachlichen 'Erfüllungen' (im Sinne von Stenzel) unabhängig wäre, geht also an dem Punkt vorbei. Für Lipps ist es nämlich schon klar, daß eine 'sachliche' Bedeutung-an-sich außerhalb der 'Erfüllungen' nicht zu finden ist.

Nehmen wir ein zweites Beispiel. Das Wort 'spielen' wird von Lipps auf ähnliche Weise wie das Wort 'sprengen' analysiert. Es wird in Zusammenhängen verwendet, worin der Gebrauch des Wortes einfach verschiedenartig ist und auf keinen einheitlichen Begriff reduzierbar. Für Lipps hat das Wort jedoch nur die eine Bedeutung, die ausschließlich innerhalb der 'Erfüllungen' existiert:

Man spielt Klavier und Karten, aber auch mit den anderen, oder um Geld; es gibt Spiele von Möglichkeiten usw. Was heißt aber so, nämlich spielen? Keines von all den Beispielen ist bloß spielen und keines ist das auch ganz. Was eigentlich spielen 'ist', ist nur im Durchlaufen seiner konkreten Abwandlungen zu erfüllen (HL 92) (25).

Hier scheint es klar zu sein, daß die 'Einheit' der

einen Bedeutung ohne die 'Verschiedenheit' der Erfüllungen nicht zu erkennen ist. Worin besteht diese Einheit denn? Lipps sagt, daß sie 'erfühlt' wird, während wir das Wort benutzen und die verschiedenen sachlichen Erfüllungen hervorbringen. Ein 'Gefühl' der Einheit führt aber scheinbar zu mehr Schwierigkeiten, als es löst. Man könnte es zunächst reduktiv erklären. Das Gefühl wäre z.B. nur ein psychologischer Niederschlag, der den Gebrauch eines Wortes im Grenzbereich zwischen begrifflicher Eindeutigkeit und Mehrdeutigkeit begleitet. Ein zweites Problem wäre der scheinbar unaussprechliche Charakter einer so verstandenen einheitlichen Bedeutung. Wir müssen in die Strukturen einer Sprache eintreten, um da zu erfühlen, daß gewisse Bedeutungen dieselben sind und andere verschieden.

Nur von der Sprache aus zeigt sich hier etwas, was als dasselbe sich durchsetzt trotz der bis ins Äußerste gesteigerten sachlichen Verschiedenheit dieser Fälle (HL 93). So etwas wäre ein Urphänomen, das sich nur den Sprechern der Muttersprache offenbarte, während sie sprechen. Es wäre daher jeder theoretischen Erklärung gegenüber unerreichbar. Was mitten im Sprechen als 'dasselbe' erfühlt wird, wäre nicht hinterfragbar. Wir werden sehen, daß dieser Standpunkt Wichtiges enthält, obwohl er für Lipps eine Ergänzung braucht.

4. Die Vermittlung der Bedeutungen durch Beispiele

Die Bedeutung eines Wortes wird für Lipps nicht direkt vermittelt. Die Art und Weise, wie eine Bedeutung indirekt vermittelt wird, hängt mit dem Lipps'schen Begriff eines Beispiels zusammen. Das Beispiel hat bei Lipps zwei verschiedene Funktionen. Es hilft zunächst dem Hörer, die Bezüge aufzunehmen, worin eine gewisse Bedeutung zustande kommt. Und es ermöglicht zweitens eine Art epoche, worin der Sprecher sich seiner sprachlichen

Leistungen bewußt wird. An dieser Stelle interessiert uns nur die erste Funktion. Wir besprechen sie im Anschluß an Lipps' Vortrag Beispiel, Exempel, Fall und das Verhältnis des Rechtsfalles (1931), den G.Buck im 1967 erschienenen Lernen und Erfahrung kommentiert hat.

Lipps' Betrachtung der Vermittlungsfunktion der Beispiele wird am besten durch zwei Zitate gezeigt. Das erste befindet sich in Die menschliche Natur: 'Was ... ein Wort meint, ist nur durch Beispiele zu verdeutlichen (MN 55). Das zweite steht am Anfang des Vortrags von 1931:

Die Veranschaulichung durch ein Beispiel bezieht sich auf ein bestimmtes Verhältnis, in das man zu demjenigen gebracht wird ... was einem an dem Beispiel vorgeführt wird (V 40).

Die Richtung dieser Position ist uns schon klar. Das Modell von Husserl/Frege hatte die Voraussetzung gemacht, daß die realen Beziehungen zwischen Subjekt und Welt keine Rolle bei der Konstitution der Bedeutung spielten. Alle Zeit- bzw. Ortsbestimmungen sollten prinzipiell in den idealen Inhalt des Ausdrucks einbezogen werden können. Lipps behauptet gerade das Gegenteil, daß die Stelle des Subjekts in der Welt bei solcher Konstitution wesentlich ist. Um die Bedeutung eines Wortes zu verstehen, müssen wir eine gewisse Beziehung zur Welt aufnehmen können. Dieser Ansatz widerspricht auch der allgemeinen Husserl'schen Position, daß die Ergebnisse der Untersuchungen gelten würden, obwohl es in der Wirklichkeit keine Welt bzw. Sprachen gäbe (LU II,1,22).

Lipps' These wird anschaulich gemacht in Bezug auf ein Beispiel, das schon erwähnt worden ist, nämlich das Wort 'Weg'. Wir verstehen, was das Wort bedeutet, wenn wir es ohne weiteres in Umständen verwenden, wo es keinen geräumten Pfad gibt, wo wir jedoch 'einen Weg durch' finden können. Um in die 'Einheit' der Bedeutung einzu-

treten, müssen wir eine Beziehung zu einer Welt aufnehmen, worin Subjekte einen Weg vom einen Ort zum anderen finden, und es ihnen irgendwie gleich ist, ob der Weg geräumt ist oder nicht. Hier reicht es nicht, die Sache nur von außen zu betrachten. Ein Außenstehender könnte eventuell Wörter in Verbindung mit Reizen setzen, wie bei Quine passiert. Er würde aber für Lipps die Bedeutung des Wortes nicht vollziehen. Nach Lipps' Ansicht ist der, der die Bedeutung eines Wortes vollzieht, immer ein insider, der an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit eine Situation auf eine gewisse Weise artikuliert. Um ein Beispiel von Peter Winch zu erwähnen, ist der, der Chinesisch versteht, nicht notwendigerweise der, der alle statistischen Wahrscheinlichkeiten des chinesischen Sprachgebrauchs im Griff hat (26).

Daß das Beispiel bei der Vermittlung einer Wortbedeutung eine entscheidende Rolle spielt, ist in der Philosophiegeschichte neu. Die herrschende Auslegung der Rolle des Beispiels ist, wie G.Buck zeigt, vielmehr die Kantische Auslegung gewesen. Nach Kants Ansichten ist das Beispiel die Erfüllung eines Begriffs, die bestenfalls die Möglichkeit des Begriffs bestätigt und uns hilft, die Beziehungen der verschiedenen Merkmale des Begriffs untereinander zu veranschaulichen. Buck zitiert aus Kants Kritik der Urteilskraft bezüglich der Beispiele die Begriffe 'Größe' und 'Ursache':

Mithin können beide durch eine empirische Anschauung belegt, d.i. der Gedanke davon an einem Beispiele gewiesen (demonstriert, aufgezeigt) werden; und dieses muß geschehen können; widrigenfalls man nicht gewiß ist, ob der Gedanke nicht leer, d.i. ohne alles Objekt sei (27).

Hier wird der Begriff als prinzipiell fertig und abgeschlossen gegenüber dem Beispiel betrachtet. Das Beispiel hat also keine Funktion bei der Konstitution

des Begriffs. Wie Buck bemerkt, beruht diese Position auf der Voraussetzung, daß 'Existenz' eine bloße Setzung von einem sonst fertigen Begriff ist. Die Position geht auf die spätscholastische Betrachtung der Existenz als eines 'complementum possibilitatis' zurück (28).

Lipps behauptet, daß die Beispiele notwendig sind, um die Bedeutung eines Wortes zu vermitteln. Die Bedeutung ist 'nur durch Beispiele zu verdeutlichen' (MN 55). Es gibt allerdings auch für Lipps Grenzfälle, z.B. den terminus technicus. Lipps betrachtet aber den Terminus als einen Abfall einer ursprünglicheren Funktion. Die Bedeutungen der ursprünglichen, nicht-technischen Wörter lassen sich nur auf indirekte Weise vermitteln.

Die Gründe für Lipps' Position werden bei der Diskussion einer Unterscheidung zwischen 'Begreifen' und 'Bestimmen' gezeigt. Lipps weist zunächst auf das traditionelle Verständnis des Beispiels zurück:

Ohne weiteres gilt das, was unter einen Begriff fällt, als Beispiel für das in den Merkmalen dieses Begriffs angeblich bezeichnete Abstrakte und Allgemeine. Indessen - das Verständnis der Dinge vollzieht sich ohne die Ermittlung solcher Merkmale. Begreifen ist etwas anderes als Bestimmen (V 41).

Lipps meint anscheinend, daß das Wort keine bloße Bezeichnung einer begrifflichen Einheit von Merkmalen ist. Das Wort 'befragt' vielmehr die Dinge in einer bestimmten Richtung. Wir verstehen das Wort, wenn wir die Art und Weise seines Befragens aufnehmen können. Die Dinge, die im Lichte dieses Befragens dann erscheinen, sind vielleicht 'an sich' auch dem Außenstehenden sichtbar. Die Art und Weise des Befragens zeigt sich aber dem Außenstehenden nicht. Wie wir sehen werden, ist eine Farbe für Lipps kein bloßer Name für einen Teil des Spectrums. So etwas wäre eine 'Bestimmung', aber kein 'Verstehen'. Beim Lernen des Wortes lernen wir vielmehr, wie sich unsere Farben überhaupt konstituieren,

was relevant für ihre Identifikation ist usw. Wir artikulieren die Farben nämlich ganz anders als z.B. die Griechen es getan haben. Ihre Farben waren alle 'stofflich verbunden'. 'Verstehen' kommt ins Spiel, 'wenn man nämlich an Beispielen zeigt, was 'blau' bedeutet, - etwa gegenüber dem stofflich verbundenen glaucos' (V 43). Hinter der Bestimmung der einzelnen Farben stehen 'Modalitäten des Befragens', die Lipps auch 'Kategorien' nennt (V 43). Diese lassen sich nicht 'von außen' begreifen.

Die 'Modalitäten des Befragens' verleihen der Bedeutung des Wortes eine 'Richtung'. Sonst würde es nur eine willkürlich zusammengestellte Gruppe von Merkmalen umfassen. So etwas zu begreifen, wäre für Lipps gerade kein 'Verstehen'. (Es ist merkwürdig, daß genau der Grund, der bei Quine zur Annahme einer Position führt, bei Lipps ein Grund ist, die Position abzulehnen). Durch das Beispiel wird die Richtung vermittelt, die die verschiedenen Merkmale zusammenhält. Die 'logische' Auslegung des Begriffs hat immer die Tendenz, die 'Richtung' zu übersehen und bloße Gruppen von Merkmalen zu untersuchen.

Die Merkmale ... liegen in einer bestimmten Richtung, in der über etwas als über das hierbei Wichtige vor-entschieden ist. Ein Begriff kann aber nicht einfach aus Merkmalen 'gebildet' werden. Bzw. er reduziert sich dann auf eine Klasse ... (V 43).

Durch die Beispiele entdecken wir also die 'Modalität des Befragens', die den sachlichen Erfüllungen des Wortes vorausgeht. Die Aufnahme einer solchen Modalität läßt die Dinge unter einem bestimmten Blickpunkt erscheinen. Die Beispiele helfen uns zum Verständnis dessen, worum es geht. Wir machen zunächst mit, bis die innere Rationalität des Vorgangs uns klar wird.

Man zitiert Beispiele, damit der andere sich selbst überzeugen kann. Sofern man etwas 'mitmacht', entzündet sich das Verständnis, um das es geht (V 40).

Das zweite Merkmal der Beispiele, daß sie uns etwas bewußt machen, was wir schon irgendwie verstanden haben, wird in diesem Zitat angedeutet. Es wird aber erst später erörtert.

5. Die Bedeutung als eine Kraft

Nach Lipps' Ansicht scheitert der Versuch einer direkten sachlichen Darstellung der Grundbedeutung, weil die Bedeutung den Sachen in einem gewissen Sinn vorausgeht. Man muß also fragen, was für ein Zugang zur Verdeutlichung des Begriffs der Grundbedeutung dienen könnte. Hier führt Lipps die Metapher der Kraft oder Potenz ein. 'Die gemeinhin als "meinen" benannte Intention des Wortes ist, recht besehen, eine Kraft des Wortes' (V 116 vgl. auch HL 93). Wozu diese Kraft dient, und was für eine Logik dieser Sprachgebrauch voraussetzt, sind noch festzustellen. Wir versuchen zunächst, das allgemeine Phänomen der Sprachkraft in den Blick zu bekommen.

Ein Wort wie Kuckuck, das eine bloße Übertragung des Vogellauts ist, hat keine eigene Sprachkraft, oder etwas besser ausgedrückt, es ist kein Produkt einer wirklichen Sprachkraft. Lipps schreibt in Bezug auf 'Kuckuck':

Und jeder stockt angesichts des Ungemäßen hierbei. Er stößt sich an an diesem Wort, sofern keine Sprachkraft sich hier in einer sprachlichen Fassung durchgesetzt hat (HL 109).

Um als echt Gesprochenes anerkannt zu werden, muß sich die Sache völlig von der Kraft der Sprache aufnehmen lassen, so daß sie als sprachlich 'transformiert' wieder erscheint. Lipps zitiert Schlegels Beschreibung der Sprache als eine 'umbildende Darstellung' (HL 110). Wir haben das Gefühl, daß 'Kuckuck' nur auf sehr begrenzte Weise ein 'Wort' ist, weil die Sache dabei irgendwie unberührt bleibt. Sie wird vom Wort nur insofern auf-

genommen, als eine äußerliche Ähnlichkeit zwischen dem Vogellaut und dem Klang des Wortes besteht. Das, was ein Wort als Wort auszeichnet, ist aber keine solche äußerliche Verbindung zu den Sachen. Auch eine bildhafte Ähnlichkeit zwischen Wort und Sache reicht dazu nicht.

Eine Abkürzung wie DKW bietet für Lipps ein zweites Beispiel der Sprachkraft (HL 83). Die Abkürzung ist an sich kein sprachliches Wort. Sie ist eine Abkürzung eines Schriftzugs. Es ist jedoch möglich, daß sie mit der Zeit von der Sprachkraft aufgenommen wird. So etwas passiert nur unter der Bedingung, daß der Buchstabenkomplex seinen Ursprung 'vergißt' und sich als eine neue bedeutsame Einheit in die Sprache aufnehmen läßt. Hier entsteht etwas Neues. Denn die Möglichkeiten, die sich an die Abkürzung anhängen, nachdem sie sich zum Wort entwickelt hat, z.B. die Möglichkeit, einen gewissen Ton anzuschlagen, sind nicht dieselben, die sich mit der ursprünglichen 'bloßen' Abkürzung verbanden. (Man denke dabei z.B. an den Buchstabenkomplex 'DDR', wie er in der Bundesrepublik aufgenommen worden ist).

Mit diesem Begriff der 'Kraft' schließt sich Lipps der romantischen Reaktion auf die klassische Betrachtung der Sprache an. Für die klassische Tradition war das Wort vor allem eine Repräsentation der Dinge, so wie sie ohne Zutun von 'tröstenden' menschlichen Kategorien sind (29). Die Wörter sollten also die Dinge repräsentieren, ohne daß die Dinge auf irgendeine Weise vom Medium der Repräsentation 'berührt' werden. Die Sprache sollte alles lassen wie es ist. Im Anschluß an Herder und Humboldt versteht Lipps solche Theorien als Verfälschungen des inneren Wesens der Sprache. Sie werfen nämlich ein Modell auf, worin das Tiefste im Wesen der Sprache nicht ausgedrückt werden kann, nämlich die transformierende Kraft der Sprache. Sie läßt die Dinge nicht unberührt wie eine äußerliche Bezeichnung:

Denn es liegt hier mehr vor als bloße Signierung, die das Bezeichnete in seinem ursprünglichen Zusammenhang beließe (HL 75).

Um diese Konzeption der Sprache als einer schöpferischen Kraft zu artikulieren, verläßt sich Lipps auf eine Reihe von Begriffen, vor allem die der sprachlichen Kreativität und der Metapher. Während die Tradition das Modell des eindeutigen Terminus vorzog, versteht Lipps das Wesen der Sprache in der gerade umgekehrten Richtung. Die Kraft der Sprache geht schließlich auf eine Kraft, die Verschiedenes zusammenbindet, zurück, d.h. auf das Gleichnishafte der Sprache:

Dies Gleichnishafte bewahrt gerade Sprache vor der Belastung durch eine Auslegung, die lediglich Dinge ins Reine bringt, die fest-stellt, was nicht 'gesagt' sondern nur eben benannt und bezeichnet werden könnte (HL 106).

6. Die Erschaffung der Sicht bei den Namen

Wie ist die Grundfrage der Einheit der Bedeutung im Hinblick auf den Begriff der 'Kraft' des Wortes zu lösen? Für Lipps werden verschiedene sachliche Erfüllungen weder auf eine einheitliche Bedeutung zurückgeführt, noch als an sich verschiedene Bedeutungen anerkannt. Die Unterschiede bestehen und sind keine Bedeutungsunterschiede. Die Frage bleibt also, wie diese Rede von der einen Bedeutung zu verstehen ist, wobei die einzige durchlaufende Verbindung anscheinend auf dem bloßen Gebrauch desselben Wortes beruht. Um diese Frage mit Hilfe eines platonischen Beispiels auszudrücken: die arete eines Mannes unterscheidet sich von der einer Frau, beide unterscheiden sich von der eines Werkzeugs usw. Platon stellt dann die Frage nach der übergreifenden Einheit, die in den verschiedenen Beispielen vorkommt (30).

Lipps lehnt diese Frage von vornherein ab. Die unterschiedlichen Erfüllungen werden von Anfang an als sachlich irreduzibel anerkannt. Sie zersplittern aber die Einheit der Grundbedeutung nicht, sondern sie konstituieren eher diese Einheit. Die Grundbedeutung ist nämlich gerade die Kraft des Wortes, verschiedene Erfüllungen als 'seine' Erfüllungen zusammenzubinden. Stenzels Grundbedeutung kann nach Lipps' Beschreibung 'formal lediglich insofern genannt werden ..., als sie in den lexicalischen Bedeutungen, d.i. durch die Wendungen, in denen sie vorkommt, nicht eigentlich weiterbestimmt wird' (V 182). Die Struktur der einen Bedeutung, die jedoch von ihren verschiedenen Erfüllungen nicht zu trennen ist, erinnert an Wittgensteins Begriff von Familienähnlichkeiten. Es gibt aber den wichtigen Unterschied, daß Lipps von einer einheitlichen Kraft des Wortes sprechen will, während Wittgensteins Untersuchung das Netz der Verbindungen zwischen den 'sachlichen' Erfüllungen niemals verläßt. Über das, was wir nur 'erfühlen' können, dürfen wir nicht sprechen. Lipps stimmt damit insofern überein, daß man von der 'einen' Bedeutung nicht sachlich sprechen darf. Wie überhaupt darüber zu sprechen ist, ist Thema einer späteren Diskussion. Wir werden da vorschlagen, daß es mit Lipps' Begriff der Metapher zusammenhängt.

Lipps' Lösung des Problems der Grundbedeutung ist also im Vergleich mit den Erläuterungen der Tradition etwas überraschend. Lipps weist nämlich durch die Konzeption der Sprache als einer Kraft auf eine merkwürdige Verbindung hin, die in aller Deutlichkeit nur bei der Klasse von Wörtern, die die 'Eindrücke' artikulieren, zum Vorschein kommt. Es geht um den Zusammenhang zwischen den Grundbedeutungen, die nur in ihren verschiedenen Erfüllungen erscheinen, und der Tatsache, daß die Sprache schöpferisch ist, daß sie die Sachen in einem gewissen Sinn in die Existenz ruft. Die Tradition hätte damit übereinstimmen

können, daß der Gegenstand für uns erst im Wort da ist, aber nicht, daß das Wort irgendwie wesentlich für die Konstitution des Gegenstandes 'an sich' ist. Für Lipps entspricht aber diese 'traditionelle' Ansicht nur dem Fall des künstlichen Begriffswortes. Z.B. bezeichnet das Wort 'Osmose' etwas, was uns schon 'an sich' zugänglich ist, d.h. einen bestimmten biologischen Prozeß. Das Wort wird sozusagen 'nachträglich' an seinen Gegenstand herangebracht. Es ist denkbar, daß wir dann das Wort brauchen, um an die Sache heranzukommen, aber nicht, daß die 'Sache selbst' irgendwie das Wort braucht, um zu bestehen (vgl. V.37). Der Fall ist aber nach Lipps' Ansicht ganz anders bei einem Wort wie Baum (V 36). 'Baum' ist ein ursprüngliches Wort der Sprache, das dadurch gekennzeichnet ist, daß sein Gegenstand ohne das Wort einfach nicht 'existiert'. Natürlich hatten wir Bäume, bevor wir darüber sprachen. Diese Bemerkung setzt aber voraus, daß die Bäume von uns schon als die sprachlich erschaffenen Einheiten 'Bäume' gedacht worden sind. Nur im Lichte eines ersten Zugangs zu den Bäumen, der nachher verborgen wird, können sie als einmal unbekannte 'Dinge an sich' erscheinen.

Es ist Lipps' Behauptung, daß die besondere Einheit, die einen Baum ausmacht, ohne das Wort 'Baum' nicht denkbar ist. Das Wort und seine Kraft sind nämlich alles, was den verschiedenen Erfüllungen gemeinsam bleibt, nachdem der Versuch, die Einheit der Erfüllungen als eine notwendige Begriffseinheit zu denken, gescheitert ist. 'Das, was "ein Baum" "bedeutet", kann man nicht eigentlich beschreiben ...' (V 36). Die Dinge bzw. Erfüllungen setzen aber eine solche Einheit voraus, um sich als dies oder jenes zeigen zu können. Lipps veranschaulicht diesen Punkt durch das schon erörterte Beispiel des 'Weges'. Um etwas als einen 'Weg' identifizieren zu können, muß ich den Blick dafür gewinnen, unter dem

'ein Weg auch dort entdeckt werden kann, wo jegliches äußere Merkmal dafür fehlt' (HL 57). Daß sich ein Pfad als ein 'Weg' zeigt, heißt, daß er im Lichte von etwas erscheint, was auch da ist, wenn überhaupt kein Pfad zu sehen ist, ich aber einen Weg hindurchfinden kann. Lipps behauptet, daß diese merkwürdige Einheit des 'Weges' wesentlich mit dem Wort zusammenhängt.

Man könnte hier das Beispiel aus der modernen Relativismus-Literatur erwähnen, von den Volksstämmen, die eine 'Grasfarbe' haben. Hier ist es nicht so, daß sie eine Farbe haben, die zwei von unseren - d.h. Grün und Braun - umfaßt. 'Begriffe' haben allerdings die notwendige Distanz zu den Realitäten, worauf sie sich beziehen, um eine solche Interpretation wirken zu lassen. Die 'Bedeutungen' sind aber anders gestaltet. Lipps unterscheidet hier:

Nicht nur die Grenzen der Begriffe sind verschieden
- auch was in den verschiedenen Sprachen in den

Kreis Einer Bedeutung gezwungen wird, differiert (HL 95).

Zwar ist ein 'Grün', das als 'dasselbe' wie ein 'Braun' gesehen wird, kein Grün, wie wir es kennen (31).

Hier führt Lipps einen wichtigen technischen Begriff ein, der uns später viel beschäftigen muß, den Begriff der Konzeption. Eine Konzeption ist ein 'Griff', d.h. etwas, was uns sozusagen 'unbewußt' oder 'unter der Hand' leitet, wenn die Wirklichkeit sinnvolle Züge für uns annimmt. Wenn ich die Konzeption eines 'Weges' habe, verwende ich das Wort 'Weg' auch da, wo 'jegliches äußere Merkmal dafür fehlt'. Den Gegenstand 'Weg' zu kennen, setzt einen solchen 'Griff' voraus. Die Konzeption hat eine merkwürdige Stelle zwischen Subjekt und Objekt. Sie ist nicht nur 'unser Zugang' zum Ding, sondern gehört zur wesentlichen Konstitution des 'Dinges' selbst. Die einzige Ausnahme wäre das Ding als Ding-an-sich gedacht, d.h. als etwas, was ohne denkendes bzw. sprechendes Subjekt dargestellt wird. Wie könnten wir aber etwas,

was auch da ist, wo 'jegliches Merkmal dafür fehlt', überhaupt als ein Ding-an-sich denken? Man könnte vielleicht eine Antwort in folgender Richtung versuchen: es gibt die wortlose Praxis, daß man 'einen Weg findet', wo kein Merkmal eines Pfades zu finden ist. Um diesen 'Weg durch' als einen Weg zu denken, müßten wir ihn aber irgendwie in der Praxis mit Pfaden usw. gleichstellen. Und so etwas scheint unmöglich zu sein. Die Gleichstellung ist erst für den reflexiven Blick da. Im Lipps'schen Kontext heißt das, daß der 'Gegenstand' erst im Wort erscheint. Für Lipps sind die Wörter der natürlichen Sprache dadurch gekennzeichnet, daß ihre Gegenstände ohne sie nicht zu haben sind. Lipps vergleicht solche Wörter mit einem bloßen terminus technicus wie dem Wort 'Osmose', das als äußere Bezeichnung an seinen Gegenstand herangebracht wird:

Ein Wort wie 'Osmose' z.B. ist nur ein Mittel, etwas zu bezeichnen bzw. auszudrücken. D.i. es 'bedeutet' nichts in dem Sinn, wie die Wörter einer Sprache ... etwas bedeuten, dessen Konzeption nur im Durchgang durch das Verständnis der Bedeutung dieser Wörter überhaupt zu vollziehen bzw. zu finden ist (HL 37).

7. Die schöpferische Kraft der Sprache am Beispiel der Farbwörter

Die Bedeutung eines Wortes zu verstehen, heißt, eine 'Konzeption' aufzunehmen, die die Erscheinung der Dinge erst ermöglicht. Der Begriff der 'Konzeption' und seine Beziehungen zum Wort werden später in dieser Arbeit diskutiert. Wir führen jetzt ein Grundbeispiel aus dem 1930 verfaßten Text 'Wortbedeutung und Begriff' ein. Lipps warnt vor dem Versuch, Wörter (z.B. Farbwörter) direkt mit physiologischen Daten zu verbinden, z.B. die Bedeutung des Wortes 'rot' mit einem gewissen Teil des Farbspektrums. So etwas wird von Lipps als eine 'Überspringung' der 'Bedeutung' der Wörter betrachtet (V 28). Beim Wort 'Kuckuck' erschien der Wortgebrauch als atypisch,

gerade weil die Sache der Kraft der Sprache eigentlich nicht überliefert wurde, sondern wesentlich unberührt davon blieb. Das Wort bezeichnete also die Sache nur 'von außen'. Ähnliches passiert, wenn wir Farbwörter direkt mit Teilen des Spektrums verbinden. Das Ergebnis ist nach Lipps' Ansicht nicht Sprache. Wie zu erwarten ist, erklärt er die Leistung des Wortes nicht 'sachlich', von der Ähnlichkeit der verschiedenen Farbtöne her. Die mit dem Wort 'rot' zusammenhängende Konzeption erschafft vielmehr erst die Möglichkeit, die Töne als ähnlich zu sehen. Diese Ähnlichkeit taucht erst auf, weil es eine 'Konzeption' 'rot' gibt, die ihre eigene Kraft hat:

Es ist z.B. keine 'natürliche' Ähnlichkeit, die bei Kupferrot, Karminrot usw. den Grund dafür abgibt, diese Farben unter den allgemeinen Begriff 'rot' zu bringen. Umgekehrt ist es gerade die vorgängige Konzeption einer Grundfarbe 'Rot', die die Ähnlichkeit zwischen Kupferrot usw. überhaupt erst bemerken läßt (V 28).

Diese Aussage sieht die 'Konzeption einer Grundfarbe "Rot"' als die Bedingung der Möglichkeit von 'ähnlichen' Rot-Tönen, oder besser, von der Erscheinung solcher Töne. Man könnte zunächst fragen, woher diese seltsame Bedingung auf der Seite der Farbtöne stammt, daß sie von einer gemeinsamen Konzeption/Wort bezeichnet werden müssen, um als ähnlich zu erscheinen. Es gibt nämlich unzählbare Dinge, die ähnlich sind, obwohl sie nicht von demselben Wort bezeichnet werden. Die Antwort auf diese Frage, die erst bei der Erörterung der Klasse von Ausdrücken, die die Eindrücke artikulieren, deutlich sein wird, geht anscheinend in die folgende Richtung: die Identifikation eines Farbtons als 'rot' ist die erste Identifikation des Tones. Der Ton 'existiert' nämlich erst als eine Beziehung zu anderen Tönen. Es ist nicht so, als ob er zunächst an sich da ist und später in Bezug auf andere Farben weiterbestimmt wird. Die einzelne Farbe wird erst durch ihre Identifikation mittels eines

Wortes bestimmt, das schon eine Beziehung zu anderen Farbtönen voraussetzt.

Ein solcher Prozeß kann anscheinend an sich in beliebig viele Richtungen laufen. Wir haben das Gefühl, daß wir das Spektrum willkürlich zerteilen könnten und daß jede Unterteilung genauso gerechtfertigt ist wie jede andere. Der Naturwissenschaftler betrachtet die Teilungen, die die Farbwörter leisten, als willkürlich oder bestenfalls als auf den 'subjektiven Erscheinungen' der Dinge beruhend. Die Wörter bzw. Teilungen werden dann aus pragmatischen Gründen beibehalten. Dieses Modell setzt, mindestens in der hypothetischen Konstruktion, unbestimmte Daten voraus, die dann aus pragmatischen Gründen durch eine (unbewußte) sprachliche Entscheidung zusammengebunden werden. Die Konstruktion setzt aber den unbeteiligten Blick der dritten Person voraus. Im Hinblick auf die erste Person hat das Wort 'Entscheidung' wenig Sinn, weil nichts da ist, das ihr vorausgeht. Ohne die 'Entscheidung' gibt es nichts zu entscheiden. Nach Lipps' Ansicht brauche ich die 'Konzeption' 'rot', um die Farben erst zu 'sehen'. Die Wörter mit ihren Konzeptionen ermöglichen also die Artikulation der Farben. Nur im Hinblick auf die Leistung des Wortes erscheinen gewisse Farben als 'ähnlich'.

Lipps weist auf die Farbstrukturen anderer Sprachen hin, um diesen Punkt zu verdeutlichen. Es gibt Farben, die uns 'verschlossen' bleiben, auch wenn wir 'physisch' vor ihnen stehen, weil ihr 'Begriff' uns verschlossen bleibt. Mit der Farbe des Meers oder mit dem Glanz eines Stücks alter Keramik werden wir vor Farben gestellt, die für die Griechen lebendige Farben waren, die wir aber nicht mehr realisieren können, weil wir keinen Zugang zum 'Vorgriff' finden, der sie artikuliert. Wir können nicht anfangen, weil wir nicht ohne weiteres wissen, wie dem Farbwort zu 'entsprechen' ist:

der Vorgriff unserer Farbbegriffe - d.i. das, unter dessen Leitung Farben überhaupt gesehen, herausgegrenzt werden - ist ein anderer als bei den Griechen (HL 59 vgl. auch PhE II,25).

Die Art und Weise, wie wir eine Farbe identifizieren und aufbauen, unterscheidet sich von der Weise, wie die Griechen solche Identifizierungen usw. bei einem Wort wie glaucion durchführten. Wir sehen nämlich 'Grundfarben', während sie 'stofflich gebundene Farben' hatten (HL 59). (Der Begriff einer stofflich gebundenen Farbe ist aber noch an einem Wort wie blond zu veranschaulichen, das sich fast ausschließlich auf die Haarfarbe bezieht) (PhE II,25).

Durch solche Beispiele sehen wir, daß die Beziehung zwischen Wort und Farbe nicht an erster Stelle eine Bezeichnung, sondern eine Artikulation ist. Es ist als ob das Wort die Sichtweise zugänglich macht, worauf der Sinn von dem, was wir sehen, beruht. Diese Sichtweise bedarf der weiteren Erläuterung. Im Augenblick notieren wir nur, daß sie immer 'hinter' uns steht, immer schon vorausgesetzt ist. Wir können sie nicht von vornherein als eine neue 'Teilung der Sachen' erschaffen, weil es ohne das Wort kein 'Material' gibt, womit wir anfangen könnten. Wenn wir uns vorstellen würden, daß zwei farbige Flecke vor uns wären, daß wir aber für sie keine Farbwörter hätten, könnten wir nicht sagen, ob sie ähnlich seien oder nicht. Wie Wittgenstein in Bezug auf eine ähnliche Farb-Diskussion sagt, hängt es vom 'Spiel' ab, 'ob ich sagen soll, sie haben etwas gemein, und was' (32). Das Wort ermöglicht, daß das Ganze feste Anhaltspunkte bekommt. Damit kehren wir zum Anfang dieser Diskussion zurück. Die verschiedenen Rot-Töne können mehr oder weniger in abstracto als 'ähnlich' erscheinen, eben deshalb weil sie zuerst als 'rot' identifiziert werden. Das Wort, das einen bestimmten Farbton artikuliert, artikuliert ihn als einen, der gewissen anderen ähnlich ist. Die 'Kraft' des Wortes 'rot' besteht darin, daß das Wort gerade diesen Komplex mit all seinen Teilen zum Ausdruck bringt.

8. Die Sprache als eine historisch bedingte Artikulation des Ganzen

Wenn wir im Lichte solcher Beispiele die historische Bedingtheit unserer sprachlichen Artikulationen verdeutlichen, haben wir das Gefühl, daß die Sprache sozusagen 'eigenwillig' ist. Sie geht ihren Weg, ohne ihre 'Entscheidungen' über die Grenzen ihrer Grundbedeutungen rechtfertigen zu können. Es ist vielleicht dieses Gefühl, das zum Versuch einer Überwindung der Unzulänglichkeiten der Sprache führt, d.h. zum Aufbau eines Bereichs von 'reinen' logischen Gebilden, die genau den 'natürlichen' Grenzen der Dinge entsprechen. Solche Ansichten führen weiter zum Versuch einer Reformation der Sprache, oder mindestens zum Aufbau von Kriterien, die ihren rationalen Kern deutlich zeigen lassen. Nach diesem Modell werden die Unterschiede zwischen verschiedenen Sprachen als verschiedene historisch bedingte Zugänge zur einen Welt betrachtet, die auf verschiedenen Teilungen des einen logischen Bereichs beruhen. Es ist vielleicht schwierig, ein Wort aus einer anderen Sprache in unsere Sprache zu übersetzen; es ist aber immer prinzipiell möglich, daß wir es restlos schaffen. Die Art und Weise der Repräsentation ist in der anderen Sprache anders; wir können sie aber prinzipiell immer nachholen. Quines Bedeutungsskeptizismus beruht auf dem Beweis, daß wesentliche Teile dieses Programms nicht durchführbar sind.

Lipps sieht es als von vornherein verkehrt an, die verschiedenartigen Teilungen usw. der verschiedenen Sprachen als 'Eigenwilligkeit' zu betrachten.

In den Vorentscheidungen einer Sprache ist keine Wahl bezeichnet, durch die andere Blicknahmen nur eben ausgeschaltet wären (HL 81).

So eine Ansicht setzt den Gesichtspunkt des unbeteiligten Dritten voraus, der über Sprachen als weltliche Phänomene spricht und sich selbst bloß als einen weiteren 'Fall' seiner Theorie nachträglich einbezieht. Unsere Sprache ist aber nicht zunächst die Sprache, worüber wir sprechen,

sondern die Sprache, die wir sprechen. Wie wir gesehen haben, erscheint unsere ganze Welt, einschl. der anderen Sprachen, im Lichte dieser ersten Beziehung zur gesprochenen Sprache. Auch ein einfacher Begriff wie 'Baum' läßt sich nur als der Niederschlag einer ursprünglichen sprachlichen Konzeption verstehen. Und es gibt stofflich-verbundene Farben erst, weil wir gelernt haben, sie zu artikulieren. Hier hat es keinen Sinn, von 'Eigenwilligkeit' zu sprechen. Wenn unsere Sprache anders sein würde, würde die ganze Welt anders sein. Der Begriff 'Eigenwilligkeit' setzt voraus, daß eine Sprache willkürlich den einen Zugang aus vielen möglichen zum gleichen Zweck auswählt. Wittgenstein drückt diesen Punkt treffend aus:

Wer sich beim Kochen nach anderen als den richtigen Regeln richtet kocht schlecht; aber wer sich nach anderen Regeln als denen des Schach richtet, spielt ein anderes Spiel; und wer sich nach anderen grammatischen Regeln richtet, als etwa den üblichen, spricht darum nichts Falsches, sondern von etwas Anderem (33).

Diese Problematik wird von Lipps durch ein wichtiges Beispiel erläutert, das Lipps von Stenzel übernommen hat. Das Beispiel zeigt zunächst, daß Wörter, die als Übersetzungen füreinander im Wörterbuch stehen, die Wirklichkeit auf völlig verschiedene Weisen artikulieren. Das Beispiel, das von Stenzel übernommen wird, betrifft die drei Wörter xiao, fundo und gießen. Wir folgen Stenzels Behandlung, die viel ausführlicher ist als die von Lipps, die sich darauf bezieht (34). Stenzel bemerkt zunächst, daß ein Fremdsprachenwörterbuch die drei Wörter als Übersetzungen voneinander geben könnte, obwohl sie einander nicht völlig entsprechen. Stenzel kritisiert nicht die Gleichsetzung der Wörter im Wörterbuch. Wir müssen nämlich irgendeinen ersten Zugang zu jedem Wort finden. Es ist nach Stenzels Ansicht eigentlich besser, eine offensichtlich lückenhafte Gleichsetzung zu machen,

als durch die Ergänzung durch andere deutsche Wörter, z.B. schütten, einen falschen Eindruck von Vollkommenheit zu erwecken. Denn die 'Bedeutung', die im Wörterbuch vorkommt, ist immer nur ein 'Notbehelf'. Das Wort steht uns erst zur Verfügung, wenn wir seine 'Erfüllungen' nachvollziehen können. Und viele von den 'Erfüllungen' von xew oder fundo können nicht mit 'gießen' übersetzt werden. Z.B. wird xew für fallenden Schnee, für Pfeile, die aus dem Köcher fallen, und für Fleisch, das von einem Speiß herunterfällt, verwendet. Solche Beispiele zeigen, daß das Wort mit Flüssigsein wenig zu tun hat, obwohl dies für das deutsche Wort wesentlich ist. Durch ähnliche Analysen zeigt Stenzel, daß die horizontale Bewegung für fundo wichtig ist, so daß das Wort für einen fliehenden Menschen verwendet werden kann.

Die Gleichheit zwischen den Wörtern wird also als punktuell gezeigt. Was zunächst als eine Identität zwischen Wörtern erschien, ist ein punktuelles Zusammenreffen von drei verschiedenen Ausdruckslinien. Die Tatsache, daß viele Erfüllungen von xew mit denen von gießen nicht zusammenfallen, zeigt, wie das Wort funktioniert. Etwas wird durch das Wort als eine weitere Erfüllung einer bestimmten Grundbedeutung artikuliert, die sich jedoch nur als die Einheit eines solchen Netzes von Erfüllungen zeigt.

Bis jetzt ist die Diskussion auf der Ebene des Gesichtspunktes der dritten Person gelaufen. Daß dies nicht ausreicht, zeigt sich in einer Schwierigkeit, die hier sofort auftaucht. Hat Stenzel nämlich nicht die Grundbedeutungen gerade an sich beschrieben, als er sagte, daß 'Flüssigsein' für 'gießen' wesentlich ist usw.? Die Frage setzt ein gewisses Verständnis von Stenzels Erläuterung voraus, daß sie nämlich die Grundbedeutung

begrifflich 'von außen' beschreiben will. Stenzel versteht seine Erläuterungen aber nicht auf diese Weise. Er betrachtet sie vielmehr als Beschreibungen von Gesten. Die Beschreibungen versetzen uns in die Bezüge, worin die Bedeutung erscheint. Stenzel versteht also seine Erläuterungen als indirekt, als ob wir dabei die Bedeutung einer Geste kennenlernten. Der Abschnitt, worin sie erscheinen, heißt eigentlich 'Die Geste als Sinn von Grundbedeutung' (35). Die Grundbedeutung wird also im Hinblick auf den intuitiven Vollzug einer Geste konzipiert und nicht im Hinblick auf den genau begrenzten Inhalt einer begrifflichen Darstellung. Die Darstellungen sind im Vergleich mit dem Vollzug immer nachträglich und unvollkommen. Wie wir gesehen haben, muß man in einen gewissen Lebensvollzug eintreten, um eine Grundbedeutung zu begreifen. Einmal darin, erklären sich normalerweise ohne weiteres die verschiedenen Erfüllungen der Grundbedeutung. Stenzel weist hier auf die musikalische Geste hin, die die Art und Weise ausdrückt, wie ein gewisses Stück zu spielen ist (36). (Stenzel deutet hier auch auf den Übergang zu dem Fall hin, der den Punkt für Lipps am klarsten darstellt, nämlich dem der Artikulation des Eindrucks). Unser Zugang zu dem Sinn der Geste ist schließlich direkt und unvermittelt:

wenn man endlich weiß und kann, 'worauf es ankommt',
darin ist das eben noch völlig fremde, dem Bewußtsein
Ferne bald selbstverständlich geworden (37).

Der Preis für diese intuitive Fülle ist schon erörtert worden. Es ist nämlich unmöglich, daß eine Beschreibung in der dritten Person je als adäquate Darstellung des Vollzugs 'in der ersten Person' dienen könnte. Solche Beschreibungen sind aber immer nachträglich und ungenau. Wir denken z.B. bei stehen und liegen, daß es wesentlich ist, ob sich das Ding auf der Breit- oder Schmalseite befindet. Meistens ist das der Fall, aber nicht immer.

'Denn auch die Schale steht auf dem Tisch, sofern nur ihre Öffnung nach oben weist' (HL 94). Die Sprache kennt an sich keine sauberen begrifflichen Grenzen. Eine Grundbedeutung begreifen heißt vielmehr, den Sinn einer 'Geste' zu begreifen, so daß die Geste für uns normal und natürlich wirkt. In einem Ausdruck, der an Lipps' 'Erfühlen' erinnert, behauptet Stenzel, daß die Fülle nur in einem 'Grundgefühl ... in dem die Einheit des Genzen erlebt wird' zu finden ist (38).

Die scheinbare 'Eigenwilligkeit' der Sprache, ihre angebliche Gleichgültigkeit den 'natürlichen' Grenzen der Dinge gegenüber, zeigt sich also in der Tat als etwas anderes. Das Gefühl der Eigenwilligkeit geht vielmehr auf eine tiefere Einsicht zurück, die im Zitat von Wittgenstein ausgedrückt wird, das am Anfang dieser Arbeit steht: 'Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist'. Ihre Entstehung als ganze zeigt sich als kontingent, als etwas, was hätte anders sein können. Die Entstehung der ganzen Welt in der Sprache ist sozusagen selbst historisch. Lipps führt am Schluß seiner Bemerkungen über Stenzels Beispiel einen weiteren Begriff ein, um diesen Schritt zum Ausdruck zu bringen: den Begriff 'Freisein':

(Die Sprache) ist hier nicht nur 'bestimmend' für die Ansicht der Dinge. Denn damit würde lediglich die Ausrichtung unserer Begriffe getroffen werden. Man bezöge sich hier darauf, wie in der mir überkommenen Sprache meiner Auffassung der Dinge vorgegriffen ist. Während man aber hier in Bahnen befangen bleibt, bedeutet die Potenz der Grundbedeutung ein Freisein zum Erschließen der Dinge (HL 96).

Damit sind wir bei unserem nächsten Thema angekommen, der 'Artikulation der Eindrücke'. Hier behandelt Lipps eine Klasse von Wörtern, deren Interpretation nicht von vornherein von Vorstellungen einer fertigen unabhängigen Welt verbaut wird, wie es bei den 'Namen' passierte.

Die 'Eindrücke' 'existieren' nämlich für uns nur in ihrer Artikulation. Wir entdecken also ein Niveau des Sprachgebrauchs, worüber wir nicht verfügen, das jedoch völlig von unseren verantwortlichen Artikulationen abhängt. Die freie Kraft der Sprache ist hier deutlicher zu sehen.

D. Die Artikulation des Eindrucks

1. Die Artikulation des Eindrucks als ein Modellbeispiel der Sprache

Lipps lehnt also bei der Frage der Bedeutung der Namen die Auslegung ab, die die Bedeutung als eine direkte Darstellung von etwas Sachlichem betrachtet. Die Bedeutungseinheit wird vielmehr als eine offene Indifferenz verschiedenen sachlichen Erfüllungen gegenüber gesehen. Die Erfüllungen sollen also bei der Interpretation der Bedeutung ihre Mannigfaltigkeit behalten. Diese soll nicht z.B. zu den bloß zufälligen Erfüllungen eines einheitlichen logischen Gebildes reduziert werden. Die Bedeutungseinheit beruht eher auf den Unterschieden der Erfüllungen. Die Unterschiede sind also für die Erkennung der Bedeutungseinheit wesentlich. Die Grundbedeutung ist eben die Kraft des Wortes, verschiedene Erfüllungen zu schaffen, die gerade die Erfüllungen der einen Grundbedeutung ausmachen.

Um dieses Modell zu verstehen, ist es notwendig, die Schöpferkraft des Wortes, die die erste Erscheinung der Dinge ermöglicht, zum Vorschein zu bringen. Dabei verschwindet die 'Distanz' zwischen Sache und Bezeichnungsmitteln, die von der traditionellen Interpretation der Bedeutung als Repräsentation vorausgesetzt wird. Für dieses Modell erscheint die 'Bestimmtheit' der einzelnen Sprache als die 'willkürliche' Wahl des einen Zugangs zur Welt vor den anderen. Man versucht deswegen, die Eigentümlichkeiten der Sprache durch die Setzung eines übergreifenden logischen Bereichs zu überwinden. Wenn dieser Versuch als gescheitert betrachtet wird, scheint es manchen, als ob man die Wirklichkeit nicht mehr sprachlich erreichen kann. Für Quine ist die Welt eine 'Setzung', eine Hypothese.

Für Lipps besteht das Grundproblem solcher Ansichten darin, daß sie die Sprache als eine Darstellung von außer ihr liegenden Gegenständen konzipieren. Das ursprüngliche Moment, worin die Dinge erst sprachlich erscheinen, wird übersehen. Deswegen hat Lipps vorgeschlagen, daß ein nicht-darstellendes Redewort wie 'obgleich' eigentlich einen besseren Zugang zum Bedeutungsphänomen anbietet, 'denn hier mißlingt von vornherein, was bei den Onomata noch den Schein einer Berechtigung hatte: sachliche Erfüllbarkeit' (HL 89). Lipps Diskussion der Bedeutung zeigt, wie auch die Sprachverwendungen, die die traditionelle Interpretation am besten zu bestätigen scheinen, nämlich die Namen, eigentlich anders zu interpretieren sind.

Nach der Besprechung der 'Namen' führt er eine Diskussion über eine Klasse von Ausdrücken ein, wobei eine 'sachliche' Interpretation von vornherein scheitert, obwohl die Ausdrücke zunächst als metaphorische 'Darstellungen' erscheinen. Bei den 'Artikulationen der Eindrücke' fallen nämlich 'Sache' und 'Darstellung', 'Welt' und 'Sprache' auf merkwürdige Weise zusammen. Auf der einen Seite steht eine 'subjektive' Leistung, die mit einem metaphorischen, anscheinend willkürlichen Sprachgebrauch zusammenhängt. Auf der anderen Seite hängt aber die 'Existenz' des Eindrucks wesentlich mit diesem Sprachgebrauch zusammen. Wir haben dabei eigentlich keine 'Wahl'. Wir 'müssen' den Eindruck auf eine bestimmte Weise artikulieren. Diese eigenartige Mischung aus Freiheit und Notwendigkeit erinnert vielleicht an Heideggers Darstellung der Sprache als Subjekt wie im Ausdruck 'die Sprache spricht' (US 12). Für Lipps kommt dabei unsere ursprüngliche Beziehung zur Wirklichkeit besonders deutlich zum Vorschein.

Daß wir uns angesichts bestimmter Tatsachen nicht des Eindrucks erwehren können, daß ..., zeigt nur, wie dies einen Eindruck bekommen die Grunderfahrung ist, in deren Ebene als in die maßgebliche jegliche Aus-

deutung unseres Verhältnisses zur Wirklichkeit gleichsam gebogen zu werden verlangt (HL 99).

Wir behaupten, daß auch Lipps' Konzeption unserer sprachlichen Beziehung zur Wirklichkeit sich bei diesen Ausdrücken am deutlichsten zeigt. Daß es ohne die (metaphorische) sprachliche Artikulation überhaupt keinen Eindruck gibt, zeigt am klarsten die schöpferische Qualität der Sprache, das, was 'Sagen' von bloßem 'Bezeichnen' unterscheidet.

2. Die Struktur der Metapher

Beim Problem der Artikulation der Eindrücke geht es um Sätze wie 'sein Gesicht macht einen harten Eindruck'. Weil die Logik der Metapher eine wesentliche Rolle bei solchen Sätzen spielt, besprechen wir zunächst diese Logik. Die Metapher scheint für die übliche Interpretation der Sprache ein Sprachgebrauch zweiten Rangs zu sein. Weil wir an kein 'richtiges' Wort denken können, greifen wir nach einer Metapher. Wenn diese Einschätzung der Metapher mit einem Bewußtsein des wesentlich metaphorischen Charakters der Sprache verbunden wird, kommt man zu einem Schluß wie dem von Mauthner:

Und nach Mauthner ist die 'Sprache aus den Erinnerungen der Zufallssinne entstanden und durch metaphorische Eroberung auf alles Erkennbare ausgedehnt', so daß sie 'niemals Anschauung der Wirklichkeit zu geben vermag' (V 70).

Lipps stimmt mit Mauthner insofern überein, als die Metapher für die Sprache wesentlich ist. Er zitiert Jean Paul dahin, daß die 'Sprache ein Wörterbuch erblaster Metaphern' sei (V 70). Und er betrachtet das 'Gleichnishaft' der Sprache als das, was letzten Endes 'Sagen' von 'Bezeichnen' unterscheidet (vgl. HL 106). Lipps teilt aber die zweite Voraussetzung von Mauthner nicht. Mauthner betrachtet die Metapher nämlich im Lichte der Möglichkeit einer anderen Art Sprachgebrauch, der eine

'echte' Darstellung sein würde. 'Man stellt also hier einen "richtigen" dem eigentlich "unrichtigen" Gebrauch eines Wortes gegenüber' (V 70).

Schon von Lipps' Erörterung der Bedeutung der Namen ist zu erwarten, daß er mit dieser Auslegung nicht übereinstimmt. Bei den Erfüllungen der Grundbedeutungen gibt es für Lipps keine bevorzugte Erfüllung. Z.B. gibt es beim Wort 'spielen' keine begriffliche Einheit, die die 'eigentliche' Bedeutung des Wortes darstellen würde. Dieses Beispiel aus Lipps' Diskussion der 'Namen' (HL 92) war schon bei seiner Diskussion der 'Metaphern' zu finden (V 68). Es gibt nur das Wort, seine Kraft und seine verschiedenen Erfüllungen. Lipps lehnt es ab, eine bestimmte Erfüllung bzw. begrifflich einheitliche Klasse von Erfüllungen als die 'richtige' Bedeutung vorzuziehen, weil die Bedeutung überhaupt nicht von den Sachen her zu erklären ist. Deswegen argumentiert er auch im Bereich der Metapher gegen die Interpretation, die grundsätzlich eine 'richtige' von einer 'übertragenen' Bedeutung unterscheiden will.

Nur wenn der Bedeutungsgehalt solcher Wörter als etwas sachlich Festlegbares aufgefaßt wird, entsteht hier die Frage nach der 'ursprünglichen' gegenüber der später abgeleiteten und dann zumeist als 'abstrakt' gekennzeichneten Bedeutung eines Wortes (V 69).

Diese Ablehnung führt allerdings zu einem Problem bezüglich der Definition der Metapher. Lipps nimmt scheinbar die Definition an, daß metaphorische Wendungen 'nicht wörtlich zu nehmen' sind (V 76). Wenn aber eine Interpretation der Sprache, die den 'wörtlichen' d.h. 'sachlichen' Gebrauch als ihren Leitfaden nimmt, als eine abgefallene Interpretation betrachtet wird, scheint die Grenze verloren zu gehen, die die Metaphern erst definierte. Dies scheint bei Lipps tatsächlich der Fall zu sein. Es ist eine logische Konsequenz des allgemeinen Schlusses, daß 'Sagen' sich wegen seines 'Gleichnishaften' von

'Bezeichnen' unterscheidet. Die ganze Sprache ist irgendwie 'gleichnishaft' zu verstehen.

Lipps unterscheidet zunächst zwei verschiedene Bereiche der 'metaphorischen' Sprache. Im ersten Bereich gilt die traditionelle Interpretation der Metapher als eine 'Übertragung'. Das Beispiel, das Lipps hier bringt, betrifft das Wort 'Feder'.

Die Übertragene Bedeutung eines Wortes stellt man seiner ursprünglichen - im Sinn von: eigentlichen - Bedeutung gegenüber. Es gibt z.B. 'richtige' Federn und Schreibfedern; auch im Uhrwerk ist eine 'Feder' (V 66).

Dieser Bereich unterscheidet sich aber vom Bereich eines Wortes wie 'Tier'. Hier ist der Versuch, eine 'richtige' gegen eine 'übertragene' Bedeutung abzugrenzen, nicht mehr überzeugend. Jemand wird z.B. nicht in einem 'übertragenen' Sinn 'ein Tier' genannt.

Denn er ist kein 'sogenanntes' Tier. 'Tier' bedeutet immer dasselbe; verschiedene lexicalische Bedeutungen des Wortes liegen hier nicht vor. Gerade weil die eigentliche Bedeutung des Wortes 'Tier' gegenwärtig ist, wird es als passend aufgegriffen, um jemandes Verhalten zu charakterisieren (V 66).

Dieses zweite Beispiel führt eine allgemeine Diskussion des Bedeutungsbegriffs ein, die an die Behandlung der Namen in 'Hermeneutische Logik' erinnert. Es bleibt hier etwas unklar, was für eine Beziehung zwischen diesem ersten Bereich, d.h. dem von 'Feder', und den anderen Bereichen d.h. dem von 'Tier' bzw. dem von den allgemeinen 'Grundbedeutungen' besteht. Wir werden später im Anschluß an eine Diskussion der 'Konzeptionen' argumentieren, daß das Verständnis des Wortes 'Feder' als abgeleitet und nicht als ursprünglich betrachtet werden soll. Eine Interpretation der Sprache, die diese Interpretation als Leitfaden hat, würde eben die verfallene Interpretation sein, die die Tradition beherrscht hat.

Bei der weiteren Diskussion der Metaphern beschäftigt sich Lipps ausschließlich mit Beispielen, die dem von

'Tier' ähnlich sind oder die direkt aus dem Bereich der Grundbedeutungen kommen. Dabei erscheint eine Eigenschaft, die für die 'Artikulation der Eindrücke' wesentlich ist. Lipps zeigt nämlich an einer Reihe von Beispielen, wie ein metaphorischer Gebrauch manchmal nichts vom 'eigentlichen' Gebrauch desselben Wortes überträgt. Der metaphorische Gebrauch artikuliert vielmehr etwas, was nur durch diese metaphorische Artikulation erscheinen kann. Es ist z.B. beim Gebrauch des Wortes 'tierisch' in Bezug auf einen Menschen bemerkenswert, daß der Inhalt des neuen Gebrauchs gerade nicht der Inhalt des alten 'eigentlichen' Gebrauchs ist. Der neue Gebrauch ist auch keine 'ungefähre' Darstellung des Menschen, als ob die alte Bedeutung nur gewisse Teile einer neuen Wirklichkeit umfaßte. Der Inhalt des Wortes 'tierisch' ist keine bloße Übertragung des Wortes 'Tier'. Die Inhalte sind ganz einfach verschieden. Wir könnten sagen, daß zwischen der 'eigentlichen' Bedeutung von 'Tier' und der neuen Situation, d.h. dem Verhalten des Menschen, eine neue Sprachschöpfung entsteht, ein neuer Inhalt. 'Denn das Tier selbst ist nicht eigentlich "tierisch"' (V 73), mindestens nicht auf die Weise, die die Aussage zu einer Tautologie machen würde. Einen Hund 'tierisch' zu nennen, drückt etwas über sein Verhalten aus, nicht über seine Gattung. Hier zeigt sich das Paradox der Metapher. Wir sind geneigt, sie so zu konstruieren, daß ein Wort mit einer festen, sachlichen Bedeutung in einer fremden Situation verwendet wird. Die Metapher überträgt aber keine 'eigentliche' Bedeutung. Sie läßt eher etwas Neues erscheinen.

Wir müssen fragen, warum die 'eigentliche' Bedeutung überhaupt in die Erklärung einbezogen wird, wenn keine einfache Übertragung in Frage kommt. Welche Rolle könnte sie spielen, wenn der metaphorische Gebrauch eigentlich verschieden ist? Lipps antwortet, daß die 'eigentliche'

Bedeutung etwas präsentiert, 'an' dem die metaphorische Bedeutung begriffen wird. Die metaphorische Bedeutung ist aber nicht direkt am Gegenstande der 'eigentlichen' Bedeutung zu sehen, sondern nur über den Umweg der metaphorischen Bedeutung. Z.B. wird ein Vortrag (im Wortgebrauch der dreißiger Jahre) 'ledern' genannt (HL 102). Wir stellen den Eindruck, den der Vortrag auf uns macht, als etwas dar, was wir 'an' einem Stück Leder veranschaulichen können. Es wäre aber unvorstellbar, daß wir das Leder unmittelbar so beschreiben:

Es ist etwas, was am Leder wohl zu erfassen ist, aber nichts, was Leder ohne weiteres wäre (HL 102).

Es geht um eine Sichtweise, die sich erst in der Metapher erschließt. Der Gesichtspunkt, der uns die Bedeutung von 'ledern' überliefert, bleibt uns verschlossen, solange wir beim Leder selbst bleiben. Erst beim Wortgebrauch, der den Eindruck des Vortrags artikuliert, entdecken wir die 'metaphorische' Bedeutung als etwas, was sich am Leder zeigt:

Erst auf dem Umweg über den Vortrag eines Menschen entdeckt sich unter diesem neuen und dem Leder fremden Blickpunkt der Eindruck von Ledernheit (HL 102).

Es ist so, als ob der Eindruck keine eigene Gestalt hätte, bis er in einem anderen artikuliert würde. Lipps bringt als zweites Beispiel die Verwendung des Wortes 'Kamel', um jemanden als 'dumm' zu charakterisieren. Wir verwenden das Wort nicht so, weil das Tier selbst als 'dumm' betrachtet wird. 'Jeder weiß das Gegenteil' (!) (HL 102). Es ist eher so, daß wir das Kamel nicht 'an sich', sondern als ein Mittel betrachten, um etwas an der Person zu charakterisieren. Durch diesen Prozeß bekommt das, was wir in der Person sehen, einen festen Charakter:

Allererst die abschätzige Charakterisierung eines Menschen schafft den Blickpunkt, unter dem der Kopfhaltung des Kamels blasierte Gravität als Ausdruck solcher Dummheit ausgedeutet werden kann (HL 102).

Diese Bedeutungsstruktur paßt zum Husserl'schen Modell einer Darstellung eines erfüllbaren Inhalts überhaupt nicht. Beim Lipps'schen metaphorischen Gebrauch entsteht der Inhalt erst, wenn wir den einen Inhalt im Hinblick auf einen anderen artikulieren. Weder die Person noch das Tier könnte die Bedeutung in Husserls Sinn 'erfüllen'. 'Kamel' ist eine Artikulation, die erst zwischen ihnen entsteht, eine Art Assoziation. Das eine 'erinnert an' das andere, und darin liegt die Bedeutung.

Direkt und geradezu kann hier nichts charakterisiert werden. Sondern nur durch Parallelen, in deren Richtung so etwas gesichtet wird wie z.B. vegetieren. Nur in flüchtiger Bindung gelingt es, solche Charaktere in ihrer Eigentlichkeit zu fassen (HL 104).

Die Charakterisierung durch eine Metapher hat also eine eigenartige Struktur. Der Wortgebrauch wird offensichtlich vom 'eigentlichen' Gebrauch motiviert. Der metaphorische Gebrauch verdoppelt diesen eigentlichen Gebrauch aber keineswegs. Wenn wir die Wörter 'tierisch' oder 'Kamel' verwenden, um einen Menschen zu beschreiben, artikulieren wir eher etwas Neues, was in der Artikulation zum ersten Mal erscheint. Wir sehen das, was wir meinen, 'am' anderen, obwohl es sich nicht unmittelbar darauf bezieht.

3. Die Artikulation der Eindrücke

a. Die Grundzüge der Problematik

Lipps' Behandlung der Eindrücke muß von der volleren und systematischeren Darstellung in Josef Königs Sein und Denken, wovon sie stammt, ergänzt werden. Die Diskussion betrifft den Gebrauch eines Ausdrucks wie 'lebendig' im Satz 'er macht einen lebendigen Eindruck'. Lipps stellt wie König solche Ausdrücke mit 'er "wirkt" lebendig' gleich (vgl. HL 96). Solche Ausdrücke geben

sich als Bezeichnungen gewisser Eigenschaften der beschriebenen Dinge aus. Im Vergleich mit gewöhnlichen Eigenschaften sind diese aber außerhalb der Beschreibungen, worin sie vorkommen, überhaupt nicht zu denken. Erst in ihrer Artikulation nehmen sie bestimmte Züge an. Die Artikulation einer 'gewöhnlichen' Eigenschaft (wie z.B. 'grün') versteht sich im Gegenteil als eine Artikulation einer Sache, die auch außerhalb der Artikulation besteht, so daß die Artikulation nur unsere Erkenntnis der Eigenschaften und nicht die Eigenschaften 'an sich' betrifft (39).

Die Eindrücke haben also zwei wichtige Züge, die zunächst fast widersprüchlich aussehen. Wenn wir das Lipps'sche Beispiel des Humors nehmen, der 'trocken' wirkt, sehen wir, daß der Eindruck über sich hinausgreift. Beim Eindruck von 'trockenem' Humor sind wir uns nicht des Eindrucks bewußt, sondern einer Eigenschaft des Humors. Derin versteht sich der Eindruck anscheinend als eine Art Wahrnehmung. Der Ausdruck 'trocken' soll etwas darstellen, was außerhalb des Ausdrucks besteht, etwa so wie 'grün' sich auf eine außersprachliche Eigenschaft bezieht. Man könnte sich nämlich auf irgendeine abstrakte Struktur berufen, die sich beim Humor befand, und die angeblich von der Artikulation bezeichnet wurde. Diese Struktur könnte auch der 'Grund' sein, warum wir dasselbe Wort bei 'Holz' und 'Humor' verwenden. Z.B. hielte sich trockener Humor an die reinen Tatsachen einer Situation, ohne daß die Tatsachen auf irgendeine Art und Weise abgeschwächt würden. Deswegen teilte er eine gemeinsame Struktur mit trockenem Holz, das auch nichts 'Zusätzliches' hat.

Für Lipps hat es aber keinen Sinn, von einer natürlichen 'Ähnlichkeit' zwischen dem Holz und dem Humor zu sprechen, die eine 'Übertragung' rechtfertigen könnte. Die Sachen sind nämlich einfach verschieden. Wenn wir versuchen,

den Fall zu erklären, ohne die Art und Weise zu beachten, wie die Dinge auf uns wirken, ist die Verwendung des einen Wortes 'nicht zu verstehen'.

Indessen - so sicher als in der Trockenheit des Holzes eine wirkliche Beschaffenheit bezeichnet ist - deren Übertragung auf Menschen, Humor und Witz würde mangels jeglicher Ähnlichkeit doch überhaupt nicht zu verstehen sein. Ein Mensch und seine Bemerkungen wirken ja auch nur trocken (HL 96).

Die 'bezeichnete' Eigenschaft existiert also außerhalb des Eindrucks eigentlich nicht. Ihre Existenz fällt mit dem Eindruck, den sie macht, auf merkwürdige Weise zusammen. Die Artikulation im Wort drückt also die Art und Weise aus, wie der Humor auf uns wirkt (HL 96), und nicht irgendeinen 'Zustand-an-sich' des Humors. Wenn wir versuchen, Eigenschaften des Humors herauszuziehen, die den Sprachgebrauch rechtfertigen sollen, wählen wir in der Tat Eigenschaften aus, die nur durch den Eindruck selbst identifiziert werden.

Der Versuch sachlicher Gründung könnte hier nur die Züge herausheben wollen, die für diesen Eindruck relevant sind (HL 97).

Die erste Identifikation von 'trockenem' Humor ist nämlich seine Identifikation als trocken. Die Artikulation wird nicht durch irgendeine außer ihr liegende Struktur gerechtfertigt, sondern ihre einzige 'Rechtfertigung' besteht darin, daß sie den Eindruck tatsächlich artikuliert.

b. Eine nähere Untersuchung der Logik der Artikulationen

i. Eindruck und Wahrnehmung: Freisein und Feststellung

Lipps grenzt zunächst phänomenologisch den Eindruck z.B. von 'Härte', die ein Gesicht auf uns macht, von 'physischen' Empfindungen, z.B. der Härte eines Stückes Holzes oder dem Geruch einer Rose ab. Die physischen Empfindungen präsentieren einen einfachen physischen Zustand des Dinges, der danach als etwas 'an sich'

beschrieben werden könnte. Wir entdecken die 'Natur des Holzes' (HL 97). Der Eindruck vermittelt eine 'Erkenntnis' (HL 97). Wir entdecken 'daß etwas so ist' (a.a.O.). Dies ist aber gerade nicht der Fall beim Eindruck von Härte, den eine Person auf uns macht. Es gibt nichts, wovon wir sagen könnten, daß die Härte ein Zustand wäre. Der einzige mögliche Kandidat wäre vielleicht der Mensch selbst. Lipps bestreitet aber, daß die Härte an ihm zu 'placieren' wäre, so wie die Härte am Holz als eine seiner natürlichen Eigenschaften.

Daß aber ein Mensch den Eindruck von Härte auf mich macht, ist keine solche Affektion wie die Empfindung der im Finger erfahrenen Härte. Es gibt hier nichts, was 'so wäre' - es sei denn der Mensch, aber dies wiederum nicht in dem Sinne, daß diese 'Härte' an ihm irgendwie zu placieren wäre (HL 97).

Dieser Punkt bestreitet unsere automatische Gleichstellung der zwei Wortverwendungen, d.h. unsere Reduktion des zweiten Gebrauchs auf den ersten. Die Härte eines Gesichts hat einen anderen Status als die Härte eines Stückes Holz. Wenn einer z.B. die Härte eines Gesichts nicht erkennt, denken wir, daß es ihm an Lebenserfahrung bzw. Urteilstkraft fehlt. Die Unfähigkeit, die Härte eines Stückes Holz zu erkennen, würde aber ganz anders betrachtet, nämlich dahingehend, daß etwas 'physiologisch' nicht stimmte usw. Wir sind immer geneigt, aus 'Härte' eine bloße Bezeichnung zu machen, so daß die Verwendungen als grundsätzlich gleich erscheinen. Für König wäre dies 'nivellierende Rede'. Er nimmt als Beispiele 'blau' und 'gerecht':

Beidemale zwar kann mit Sinn und Recht gesagt werden: blau und gerecht sind die Worte, die unsere Sprache für blau und gerecht zur Verfügung stellt; beide heißen also jenes so und dieses so. Allein dieses Sprechen nivelliert den tiefen Unterschied, der gleich sehr zwischen beiden besteht (40).

Eine Handlung als gerecht anzusehen, setzt eine gewisse Art Urteil voraus, obwohl dieses Urteil gleichzeitig eine

'Anschauung' ist und kein Schluß aus unabhängiger Evidenz. Der vernünftige Mensch 'sieht', wie das Gesicht zu interpretieren ist. (Dieser Punkt erinnert an die Bedeutungen der 'Namen', die nur 'von innen' nachvollzogen werden können). So etwas zu sehen, beansprucht die ganze Person. Es ist sozusagen ein Akt der Freiheit. Wir werden dazu nicht gezwungen, wie etwa bei einer Feststellung, daß etwas 'blau' ist. Nach Lipps' Ansicht 'bin ich selbst angesprochen in dem Eindruck, den ich von etwas habe' (HL 97). Und für ihn spiegelt die Artikulation eines Eindrucks 'ein ... freies Verhältnis zur Wirklichkeit' (HL 100) wider. Sie reduziert sich nicht auf etwas Objektives, was jenseits des Eindrucks liegt. Der Inhalt des Eindrucks ist ein Wirken und kein Ding (HL 96). Der Eindruck versteht sich selbst aber als dieses Wirken. Das, was in der Artikulation des Eindrucks zum Ausdruck kommt, hat also eine eigenartige Selbständigkeit. Die Artikulation drückt etwas 'Unabhängiges' aus, was jedoch nur in der Artikulation 'da' ist. König weist auf diese Eigenartigkeit in Bezug auf den Eindruck von 'Güte' hin:

Das Gütige als solches z.B. ist das gütig Wirkende. Es ist, wie wir sehen werden, nichts als dieses in dem bestimmten Sinn, daß es kein Inbegriff ist fertiger Dinge, die außerdem auch noch so wirken (41).

ii. Eindruck und abgeschlossene Empfindung: Anschauung und Schlußfolge

Die Abgrenzung des Eindrucks gegen den Begriff der Wahrnehmung zeigte, daß der 'objektive Inhalt' des Eindrucks vom Eindruck selbst nicht zu trennen war. Es folgt aber dann eine zweite Abgrenzung gegen eine Weise, dieses Ergebnis zu interpretieren. Wir könnten nämlich behaupten, daß der Eindruck zunächst eine abgeschlossene Empfindung sei, woraus der 'objektive Inhalt'

bloß abgeleitet würde. Diese Interpretation müßte also den Eindruck zunächst als etwas an sich identifizieren, ohne Hinweis auf den Gegenstand, wovon er ein Eindruck sein sollte. Auf solche Weise zeigt sich die Empfindung eines Stückes Holz in den Fingern als verschieden von der Empfindung, die ein Stück Wachs verursacht (HL 97).

Ich würde dann auf die Natur des Gegenstandes, der den Eindruck macht, schließen. Is es möglich, den Eindruck von Härte auf diese Weise zu verstehen? Wir müßten den Eindruck so betrachten, wie wir z.B. den Eindruck eines Siegels sehen (HL 97). Diese Beziehung zwischen Eindruck und Gegenstand wäre letzten Endes äußerlich. Wir schloßen vom einen zum anderen wie bei einem Husserl'schen Anzeichen.

Lipps antwortet darauf, daß die Identifikation des Eindrucks als Eindruck-von-etwas die einzig mögliche Identifikation des Eindrucks ist. Es ist nicht so, als ob wir zunächst einen 'subjektiven' Eindruck als einen reinen Zustand unserer selbst erfahren und nachher auf die Härte des Gesichts schließen. Der Eindruck kommt zustande gerade als der 'Eindruck von Härte im Gesicht'. Die Eigenschaften, die den Eindruck identifizieren, sind nicht die Eigenschaften des Eindrucks als einer Empfindung. Der Eindruck ist in Lipps' Darstellung kein zunächst 'an ihm selbst' qualifizierter Eindruck.

Und als Eindruck von ... ist es wohl ein bestimmter, aber kein an ihm selbst irgendwie qualifizierter Eindruck (HL 97).

König unterscheidet in dieser Hinsicht einen 'klaren Eindruck' von einem 'Eindruck von Klarheit' (42). Nur der zweite Ausdruck charakterisiert die eigentliche Identifikation des in Frage kommenden Eindrucks.

Das, was der Eindruck präsentiert, ist also kein Schluß aus 'subjektiven' Daten, sondern eine direkte Anschauung, die ihren Gegenstand unmittelbar enthält.

'Als Härte wird nichts aufgefaßt, sondern gefaßt' (HL 98). Es war nicht zuerst eine Eigenschaft einer Empfindung, die 'hart' war, sondern das Gesicht, das den Eindruck machte. Nur insofern, als der Eindruck etwas im Gegenstand faßt und ausdrückt, existiert er. 'Es ist, als ob durch diese Fassung der Eindruck allererst zu sich selbst entbunden würde' (HL 98).

Die Logik des Eindrucks zeigt also eine zweiseitige Bewegung. Der Eindruck erscheint sich selbst gegenüber als von der Härte des Gesichts 'verursacht'. Diese Härte erscheint aber erst und ausschließlich im Eindruck. Wir können diesen Abschnitt mit einem weiteren Beispiel von König, das auch von Lipps erwähnt wird, beschließen. Die plötzliche Einschaltung des Lichtes weckt mich aus dem Schlaf. Das Licht ist aber erst für mich gegenwärtig, wenn ich schon wach bin. Der Vorgang läuft also in zwei Richtungen. Er liefert eine 'objektive' Bewegung von außen und eine 'subjektive' Bewegung 'von innen', die die andere notwendig trägt:

Die Bewegung des Weckens drängt von außen auf den Schlafenden ein und ist insofern von ihm unabhängig; doch aber ist sie eine Welle, die getragen zu werden verlangt von der entgegengesetzt gerichteten Bewegung des Erwachens zum Weckenden, denn wesentlich erwachen wir zum Licht, zum Geräusch und überhaupt zum Anstoß (43).

4. Konsequenzen für die Bedeutungstheorie

Wir sind an der eigenartigen Logik dieser Ausdrücke insofern interessiert, als sie Modellfälle sind, worin das Funktionieren der Sprache besonders klar veranschaulicht wird. Wir versuchen also die Grundpotenz der Sprache, das, was Sagen von Bezeichnen unterscheidet, an diesen Ausdrücken anschaulich zu machen.

a. Die Schöpferkraft des Wortes

Das Wort drückt einen Eindruck aus, der überhaupt erst im Wort da ist. Dies soll nicht verleugnen, daß der Eindruck 'Vorstufen' hat. Wir spüren z.B. eine gewisse Spannung, während wir ein Wort aussuchen, das einen Eindruck artikuliert, den wir schon 'irgendwie' begriffen haben.

Nicht für den anderen soll hier etwas bezeichnet werden - sich selbst sucht man klar zu werden über das, wofür man das Wort sucht. Man sucht im Wort eine prägnante Fassung für das, was - unausgesprochen - undeutlich bliebe (V 66-7).

Diese Spannung wird aber erst im Wort, das sie zur Artikulation bringt, strukturiert und identifiziert. Wir blicken zurück und sagen, daß es die Härte im Gesicht war, die wir artikulieren wollten. Wenn wir das Wort nicht finden, kommt der Eindruck überhaupt nicht ans Licht. Er bleibt eine namenlose Spannung. Der Eindruck lebt erst in seiner Artikulation, mit der er wesentlich verbunden ist. Seine unstrukturierten Vorstufen können als die Vorstufen des Eindrucks nur nachher 'teleologisch' interpretiert werden.

Trotz dieser Abhängigkeit des 'Inhalts' des Eindrucks vom Eindruck selbst präsentiert sich der Eindruck jedoch in seiner Artikulation als der Eindruck von etwas, was außerhalb seiner selbst besteht. Es ist kein Zustand unserer selbst, der artikuliert wird. Die Härte gehört zum Gesicht. Sie ist weder ein bloßer Teil des Eindrucks, noch ein Schluß, der auf Grund von Eigenschaften eines an sich betrachteten Eindrucks gezogen wird. Der Eindruck hat den scheinbar widersprüchlichen Charakter von etwas, was 'an sich' ist und dennoch nur in seiner 'subjektiven' Fassung existiert. Er gehört zu einer 'objektiven' Welt, die jedoch als ein 'An-Sich' nicht zu denken ist. Er braucht die Sprache, um überhaupt da zu sein. Die Parallelen zur Logik der Namen, z.B. der der stofflich-

verbundenen Farben sind hier klar.

Die Verbindung zwischen dieser Schöpferkraft des Wortes und der Entstehung der 'Sachen' wird vielleicht am klarsten durch Lipps' Begriff der Familienähnlichkeit ausgedrückt. 'Familienähnlichkeit' wird gegen eine andere Art Ähnlichkeit definiert, die Lipps 'äußere' Ähnlichkeit nennt (HL 103). 'Äußere' Ähnlichkeit besteht zwischen zwei an sich beschreibbaren Gegenständen bzw. Sachverhalten. Die Ähnlichkeit des einen gegenüber dem anderen ist also eine zusätzliche Bestimmung, eine Beziehung ad extra, die das Wesen des Dinges unberührt läßt. Lipps bringt hier kein Beispiel. Gemeint ist damit möglicherweise ein Fall, wo zwei Leute z.B. diesselbe Größe haben. Die Familienähnlichkeit wird aber dadurch charakterisiert, daß sie die erste Identifikation ihres Gegenstandes darstellt. Wie der Eindruck erst in seiner metaphorischen Artikulation existiert, entsteht hier der 'Gegenstand' als etwas, was an anderen zu sehen ist. Das Modell ist das Gesicht, dessen Züge sich erst durch gewisse erkennbare Familienähnlichkeiten zu einer Einheit zusammenfinden.

Das Gesicht des Einzelnen bestimmt sich hier gerade allererst durch die Ähnlichkeit mit den anderen Gliedern der Familie. Das Wesentliche seiner Züge stellt sich heraus, wenn es als Abwandlung des Familiengesichts verstanden wird (HL 104).

Diese Struktur ist uns jetzt schon bekannt. Die Ähnlichkeit ist hier keine zusätzliche Bestimmung, die zu etwas hinzukommt, was an sich schon identifiziert ist. Der Charakter des Gesichts ist ohne die Ähnlichkeiten, durch die es identifiziert wird, nicht zu finden. Sie sind also für die Identifikation wesentlich.

Die Grenzen dieser Struktur von 'Familienähnlichkeiten' müssen genau gezogen werden. Für E.Scheiffele bedeutet der Terminus bei Lipps mehr oder weniger dasselbe wie

bei Wittgenstein (44). Man muß aber fragen, ob der wichtigste Punkt, daß der Eindruck erst in der Ähnlichkeit erscheint, bei Wittgenstein zu finden ist. Wittgenstein scheint tatsächlich einen anderen Punkt im Blick zu haben, und zwar, daß keine einheitliche Beschreibung alle Verwendungen eines Wortes wie 'Spiel' durchläuft (45). Es geht hier um die Beziehungen von verschiedenen sachlichen Erfüllungen zueinander. Die Tatsache, daß sie einander brauchen, um überhaupt als Erfüllungen zu existieren, wird nicht ausdrücklich erörtert. Wittgensteins Diskussion gehört mehr zum Thema 'Grundbedeutung und Erfüllungen' als zur Thematik, die von Lipps bei der Erörterung der Eindrücke behandelt wird, wo die Schöpferkraft des Wortes stark zum Vorschein kommt. Lipps hat nämlich bei der Diskussion der 'Familienähnlichkeiten' die Suche nach einer begrifflichen Einheit schon längst hinter sich. Es kommt ein neues Modell in Betracht, worin die Bedeutungskraft aus einer eigenartigen Spannung zwischen verschiedenen Erfüllungen besteht. 'Jedesmal wird am einen deutlich, was am anderen als Eindruck präsent war' (HL 104). Wittgenstein ist aber im Gebrauch des Terminus noch beim Angriff gegen das begriffliche Modell der Bedeutung. Es geht also um Beziehungen zwischen verschiedenen Erfüllungen, die als an sich daseiend begriffen werden, und nicht um ihre Entstehung (46).

b. Die Freiheit der Artikulation

Wir haben die Art und Weise, wie eine Metapher ihre Gegenstände schöpferisch artikuliert, schon bei der Erörterung der Beispiele 'tierisch' und 'Kamel' gesehen. Hier versuchen wir, einen anderen Zug der Metapher ins Auge zu fassen, nämlich ihren anscheinend 'willkürlichen' Charakter. Die Metapher scheint nämlich so willkürlich wie alle psychologischen Assoziationen zu sein. Wenn

wir uns auf der einen Seite die in Frage kommende Dummheit und auf der anderen Seite die Gestalt des Kamels vorstellen, sehen wir keinen Grund, warum das eine zum Ausdruck des anderen werden soll. Ist die Artikulation letzten Endes eine bloße Assoziation, ein willkürliches Produkt des betrachtenden Geistes? Für Mauthner war die implizite Willkür der Metapher der Grund, warum die Sprache die Wirklichkeit nicht erreichen konnte (V 70).

Daß die Artikulation des Eindrucks gleichsam ein freies Produkt des Geistes ist, scheint evident zu sein. Die Artikulation zwingt sich uns nicht auf, wie es z.B. die Feststellung einer Farbe tut. Diese ist dementsprechend ein unproblematischer Vorgang, der im Alltag 'prozeßhaft' vollzogen wird. Bei der Artikulation kommt dagegen eine gewisse Freiheit, ja sogar Verantwortlichkeit in Frage. Nach Lipps bin 'ich selbst ... angesprochen in dem Eindruck, den ich von etwas habe' (HL 97). Freiheit heißt aber nicht 'Willkür'. Bei der Artikulation eines Eindrucks haben wir in der Tat das Gefühl, daß wir keine Wahl haben. Die Artikulation, die in einem gewissen Sinne unser Produkt ist (weil der Eindruck vor der Artikulation nicht existiert), drängt sich uns jedoch auf, so daß wir sie auf keine andere Weise in Worte fassen können. Wir sagen, daß wir uns 'angesichts bestimmter Tatsachen nicht des Eindrucks erwehren können, daß ...' (HL 99). 'Man drückt darin aus, wie einem das Verhalten des anderen - unwillkürlich - "vorkommt"' (HL 105). Diese seltsame Mischung von Freiheit und Notwendigkeit charakterisiert Sagen im Vergleich mit Bezeichnung. Sie unterscheidet letzten Endes zwischen 'eigentlicher' und 'verfallener' Sprache. Die Wahrheit hängt ursprünglich nicht von einer bloßen Korrelation zwischen Sprache und einer unabhängigen Wirklichkeit ab, die von der Sprache repräsentiert wird. Sie ist eher das Resultat einer schöpferischen Artikulation,

die nur nachher gerechtfertigt wird, weil sie uns tatsächlich die Dinge 'liefert'. Es verändert sich also alles, sobald wir begreifen, daß der Eindruck als eine strukturierte Gestalt erst in diesem oder einem ähnlichen Ausdruck erscheint.

Hier muß der Standpunkt der Sprachpraxis von dem der Reflexion getrennt werden. Es hat keinen Sinn, den fertigen Eindruck der 'Dummheit' und die 'eigentliche' Bedeutung von 'Kamel' zu nehmen und zu fragen, warum das eine seinen Ausdruck im anderen finden soll. Der Eindruck existiert nämlich nur als ausgedrückt. Erst nach diesem Vorgang, der auf einer vorthoretischen Ebene abgelaufen ist, finden wir die Gründe heraus, warum 'Kamel' der Ausdruck von dem sein soll, was wir im Menschen gesehen hatten. Solche Gründe, die vielleicht alles darstellen, was eine Sprachlogik letzten Endes erreichen kann, sind immer nachträgliche rationes convenientiae. Wie Lipps sagt, können sie bestenfalls die für diesen Eindruck relevanten Züge darstellen (HL 97). Sie können aber keinen Grund dafür vorbringen, warum es so einen Eindruck geben soll. Im Alltag charakterisieren wir ohne weiteres eine heruntergekommene Art Existenz durch das Wort 'vegetieren' (HL 104) und verenscheulichen das, was wir meinen, irgendwie 'an' der Vegetation. Wir können jedoch die Existenz des Eindrucks als ganzen keineswegs begründen. Daß es so einen Eindruck geben soll, gehört nicht zu einer Sphäre, worüber wir verfügen. Wir sind versucht, mit Quine zu sagen, daß der Wortgebrauch mit seinem zusammenhängenden Eindruck weiterbesteht, weil es für uns nützlich ist, daß es so etwas gibt (WG 2,25). Solche Rede verfehlt das Ursprüngliche der Artikulation, welche den Bereich vielmehr erschließt, worin Gründe als Gründe erst entstehen können.

c. Die Priorität des Standpunktes der ersten Person

Die Tatsache, daß der Eindruck eine Art Wahrnehmung ist, weist auf den wesentlichen Erste-Person-Charakter des Vorgangs hin. Eine normale Wahrnehmung z.B. der Farbe 'Grün' versteht sich als eine Wahrnehmung von etwas, was zu einer Welt-an-sich gehört. Wahrnehmung und Gegenstand können also beide Gegenstände des Blickes einer dritten Person sein, die die Wahrnehmung mit dem realen Zustand der Welt dann vergleicht. Die Eindrücke haben aber eine andere Logik, weil ihre Gegenstände sich nicht als unabhängig verfügbar präsentieren. Hier entspricht der einzelne Eindruck anscheinend dem ganzen Kategoriensystem einer Farbenartikulation. Wenn jemand 'Härte' im Gesicht eines anderen sieht, können wir seine Aussage nicht einfach am 'objektiven' Zustand des Gesichts prüfen. Bis wir den Blick für uns selbst reproduziert haben, wissen wir überhaupt nicht, welchen 'Gegenstand' der Blick eigentlich trifft. Wir müssen einen Weg in den Blick finden, für den das Gesicht auf genau die bestimmte Weise erscheint. Wie Lipps sagt, versuchen wir, die Mitte des Eindrucks herauszufinden. Diese Mitte ist aber nichts 'an sich'. Sie ist eher, wie eine Grundbedeutung, etwas, was ermöglicht, daß die Sache überhaupt als etwas erscheint.

Während die Richtung, in der der Eindruck von Härte, Trockenheit usw. sich ersteigert, so daß er in seiner Reinheit gefaßt frei vorhaltbar wird, in der Parallele des einen zum anderen sich feststellte - wie auch im Erinnern des einen Gesichts an das andere ihre Mitte heraussprang - ist hier die Richtung des Blickes selbst das, worin die Zudeutung des einen auf das andere geschieht, worin die Mitte eingekippt wird (MN 95-6).

Damit erscheint eine Parallele zu der Art und Weise, wie wir 'lernen' müssen, eine stofflich-basierte Farbe zu sehen. Wir müssen den Blick 'von innen' vollziehen.

Es besteht aber auch ein wichtiger Unterschied zwischen 'Farbe' und 'Eindruck'. Wir können uns den Fall vorstellen, worin der eine, der stofflich-basierte Farben überhaupt sehen kann, jedoch bestreitet, daß eine bestimmte Farbe 'glaucon' ist. Hier kommt es im Einzelfall auf eine Feststellung an. Der Fall liegt aber anders, wenn einer bestreitet, daß ein bestimmtes Gesicht 'hart' ist. Hier versucht er, das Gesicht mit Hilfe des Wortes zu erschließen, entdeckt aber, daß das Wort keine 'Wirkung' hat. Deswegen stimmt er nicht zu bzw. er versucht weiter, den 'Blick' zu finden.

Bei den Wörtern, die die Eindrücke artikulieren, ist es der Erste-Person-Standpunkt, der letzten Endes entscheidend ist. Wir können ihn nur von innen überprüfen, nachdem wir versucht haben, ihn zu übernehmen. Die 'Schöpferkraft', die solche Wörter charakterisiert, wird gerade gegen die bloße Feststellung definiert, die sich an den Dritte-Person-Blick anhängt. Für die Artikulation ist das wahre Wort das Wort, das uns die Dinge gibt. Das Gesicht 'ist' hart, heißt, daß der Eindruck in dieser Artikulation 'erst zu sich selbst entbunden' wird (HL 98). Die 'freie' Antwort der Sprache auf die Wirklichkeit läßt die Wirklichkeit erst erscheinen.

5. Schlußbemerkungen und Übergang

Wir haben gesehen, daß die Bedeutungen auf kontingenten Vorgängen und nicht auf begrifflich reinen Strukturen beruhen. Die Erfüllungen der einen Bedeutung lassen sich nicht zu einer begrifflichen Einheit reduzieren. Damit kann die Problematik in das andere Extrem umschlagen, d.h. in einen Naturalismus. Eine Sprache wird als das Instrumentarium ihres Zeitalters betrachtet. Ihre eingebettete Ontologie wird zu einem Netz von nützlichen

Hypothesen. Hier löst der reflexive Blick den internen 'Glaubenscharakter' des lebendigen Vollzugs auf. Die Reflexion zeigt, daß die 'Bedeutung' in Wirklichkeit anders ist, als wir sie erfahren.

Für Lipps geht die Einheit der Bedeutung auf die Kraft des Wortes zurück. Das Wort erschafft die Sichtweise, die die Dinge erst erscheinen läßt. Dieser Ansatz wird am deutlichsten bei den Artikulationen der Eindrücke veranschaulicht. Da ist es nicht mehr möglich, das Wort als ein 'Instrumentarium' zu betrachten, weil es keine abgetrennte 'Materie' gibt, worauf sich das Instrumentarium anwenden könnte. Die Wörter mit ihren Bedeutungen sind also keine möglichen Verfälschungen eines An-sich (wie bei Mauthner), sondern sie lassen die Dinge erst existieren.

Um diese Kraft eines Wortes zu begreifen, müssen wir den Wortgebrauch vollziehen können. Dieser Vollzug ist dem theoretischen Blick nur auf begrenzte Weise zugänglich. Der theoretische Blick kann vielleicht die Teile des Vollzugs begreifen, aber nicht seine Einheit. Z.B. weiß der Theoretiker, daß 'Grasfarbe' die Farben 'grün' und 'braun' einschließt, begreift sie als die eine Farbe aber nicht. Die Einheit läßt sich nur im Vollzug begreifen. Hier taucht die Frage auf, ob es überhaupt möglich ist, über 'Bedeutung' in diesem Sinn zu reden. Müssen wir über das nicht schweigen, was sich nur im Vollzug begreifen läßt? Quine hat behauptet, daß alle Sprache sowieso theoretisch ist und daß eine Bedeutungstheorie notwendigerweise einen theoretischen Blick von außen anwenden muß. Wenn man behauptet, daß nicht alle Sprache 'theoretisch' ist, und versucht die Sprache, so wie sie ursprünglich ist, zu entdecken, wie ist es mit der eigenen Sprache? Sicher kann eine Theorie, die nicht 'theoretisch' reden will, überhaupt nicht reden.

Im letzten Teil dieser Arbeit versuchen wir die Frage zu beantworten, wie und inwieweit es möglich ist, über die Bedeutung philosophisch zu reden. Es geht hauptsächlich um die Möglichkeit einer Reflexion der kontingenten Strukturen, die hinter den Wörtern stehen, einer Reflexion, die diese Strukturen nicht zu innerweltlichen Strukturen reduziert. Die Strukturen, die überhaupt einen 'Weg' zu einem 'Weg' machen, sind nicht auf dieselbe Ebene wie der Weg selbst zu stellen. Diese Reflexion muß aber von innerhalb des lebendigen Vollzugs ausgeführt werden. Für Lipps entdeckt der Philosoph keine notwendigen Korrelate einer Noesis zu einem Noema. Er steht vielmehr im lebendigen Vollzug und betrifft sich dabei.

IV. 'Bedeutung' und Reflexion

1. 'Bedeutung' als innerhalb und außerhalb der Welt: Probleme eines sprachlichen Zugangs

Eine wichtige Frage, die bei der Erörterung der Lipps'schen Betrachtung der Bedeutung auftaucht, betrifft die Möglichkeit und den Status einer solchen Reflexion. Wir haben das Grundproblem als eine Paradoxie dargestellt. Auf der einen Seite geht die Rede von weltlichen Gegenständen den Gegenständen selbst voraus. Die Bedeutung erscheint also als etwas Außerweltliches, dessen Geltung sich auf keinen weltlichen Tatbestand reduzieren läßt. Auf der anderen Seite besteht anscheinend eine wesentliche Verbindung zwischen Bedeutung und Sprache. Weil die Entstehung und Wirkung eines Wortes historisch bedingt sind, scheint die Bedeutung also letzten Endes ein innerweltliches Ereignis wie ein anderes zu sein.

Quine betont den zweiten Aspekt, Husserl und Frege den ersten. Für Quine gibt es für eine Diskussion der Bedeutung keine prinzipiellen Schwierigkeiten, weil er eine solche Diskussion nicht als reflexiv betrachtet. Der ganze theoretische Bereich wird nicht gleichzeitig in Frage gestellt. Wir halten bei der Diskussion von Teilen unseres theoretischen Zugangs an anderen Teilen fest. Das Schiff wird 'auf See' umgebaut. Deswegen tauchen die Schwierigkeiten einer 'reflexiven' Untersuchung nicht auf. Letzten Endes wird ein 'Objekt' von einem getrennten 'Subjekt' untersucht.

Für Husserl besteht dagegen ein wesentlicher Unterschied zwischen 'weltlichen' Untersuchungen, die die Leistungen der erkennenden Akte voraussetzen, und der phänomenologischen Untersuchung dieser Akte. Die phänomenologische

Untersuchung ist ein 'Reflektieren' (LU II,1,9), das der natürlichen Richtung des Aktes entgegenläuft, weil es den Akt selbst während des Vollzugs gegenständlich präsent machen will. Die Ergebnisse dieser Untersuchung werden also nicht direkt vermittelt. Sie können nur im lebendigen Vollzug, d.h. in der 'ersten' Person, wiederhergestellt werden.

Nachgeprüft und bestätigt können diese Einsichten nur von demjenigen werden, der die wohlgeübte Befähigung erlangt hat, in jenem widernatürlichen Habitus der Reflexion reine Deskription zu vollziehen, also die phänomenologischen Verhältnisse rein auf sich wirken zu lassen (LU II,1,11).

Bei diesem 'privaten' Nachvollzug besteht kein grundsätzliches Problem bezüglich der Allgemeingültigkeit der Ergebnisse, weil sie ihren 'weltlichen' Ursprung transzendieren. Alle 'Seinsetzung' wird gerade ausgeschlossen, um die wesentlichen Strukturen, den Wesensgehalt der in Frage kommenden Akte, zu entdecken (a.a.O.). Der 'reale' Zusammenhang der Untersuchung, der keine solche strukturelle Eigenschaft ausmacht, ist also für die Ergebnisse nicht relevant.

Selbstverständlich wird (die Voraussetzungslosigkeit der Untersuchung) nicht geschädigt ... durch die vielen Äußerungen, in welchen sich der Darsteller an sein Publikum wendet, dessen Existenz - wie seine eigene - darum noch keine Voraussetzung des Inhaltes der Untersuchungen bildet (LU II,1,22).

Die Reflexion ist prinzipiell vollkommen und umfaßt sogar ihre eigenen realen Bedingungen.

Lipps schließt in seine Theorie beide Seiten der ursprünglichen Paradoxie ein. Im Vergleich mit Quine sieht er einen Unterschied zwischen dem ursprünglichen Vollzug der Sprache und der Theorie, die darauf reflektiert. Mit Heidegger glaubt er aber nicht an die Möglichkeit einer vollkommenen Husserl'schen Reflexion, die ihre eigenen Ursprünge umfassen könnte. Für Heidegger erscheint alles Weltliche im Lichte eines ursprünglichen Verstehens, das auf keinen Bewußtseinsakt, sondern auf eine Existenz-

weise zurückgeht. Diese Existenzweise, der ursprüngliche Entwurf, läßt sich nicht auf Bewußtsein reduzieren, weil sie das Bewußtsein fundiert. Auch für Lipps steht unser Umgang mit den Dingen hinter unserem Wortgebrauch und läßt sich nicht ohne weiteres in der Sprache begreifen. Die Bedeutung beruht auf einem ersten erschließenden Kontakt mit der Welt, und wird nur insofern durchsichtig, als dieser erste Kontakt durchsichtig gemacht wird. Das heißt aber nicht, daß der erste Kontakt von der Reflexion 'transzendiert' wird. Es ist die letzte Einsicht der Lipps'schen Sprachtheorie, daß wir das gerade nicht tun können. Wir bleiben immer in der Sprache 'verstrickt'. Wie Lipps zu dieser Einsicht kommt und welchen Status die Einsicht hat, ist Thema des vorliegenden Abschnitts.

2. Die Unterscheidung zwischen Vollzug und Reflexion: zwei vorläufige Hinweise

Wir erörtern hier zwei Stellen, wo die Lipps'sche Unterscheidung zwischen dem Vollzug der Sprache und der nachträglichen Reflexion darauf vorläufig gezeigt wird. Die erste Stelle befindet sich in einem der frühesten Texte von Lipps, in dem die logischen Paradoxien behandelt werden. Das Thema wird in einem zweiten Text aus demselben Jahr wiederaufgenommen (47). Wenn jemand sagt, 'was ich soeben behaupte, ist falsch' (48), können wir nicht entscheiden, ob die Aussage als ganze wahr oder falsch ist. Jede Entscheidung führt anscheinend zur Behauptung ihres Gegenteils. Für Lipps geht es hier um die Beziehung zwischen zwei verschiedenen Sprachbereichen, d.h. zwischen dem Bereich der 'Ideen', die dargestellt werden, und dem Bereich des Darstellens selbst. Seiner Ansicht nach entstehen erst die Paradoxien, weil die Grenzen zwischen den Bereichen getrübt werden. Es steht in einem 1941

verfaßten Fragment:

Wie doch z.B. in dem sokratischen: 'Ich weiß, daß ich nichts weiß' - recht verstanden - gar nichts Paradoxes, oder wie die grundsätzliche Ablehnung von Prinzipien selbst kein solches Prinzip ist.

Gegenüber der Verwirklichung sachlich möglicher Ideen ist das Sehen usw. etwas, worin sich der Mensch selbst verwirklicht, nämlich ermöglicht (V 212).

Es geht bei der Paradoxie nicht um die logische Unmöglichkeit, eine gewisse Frage zu entscheiden, sondern um die 'faktische' Unmöglichkeit, eine Äußerung in den Griff zu bekommen, die keine Darstellung ist. Diese 'faktische' Unmöglichkeit geht auf unsere Auslegungstradition zurück. Die Sprachebene, auf der sich 'der Mensch selbst verwirklicht, nämlich ermöglicht', wird mit der anderen Sprachebene, auf der die schon erschienene Welt repräsentiert wird, vermengt.

Ganz analog tritt in dem Lügner nicht die Unmöglichkeit zutage, von einer gewissen Aussage zu entscheiden, ob sie wahr oder falsch ist, sondern die andere, überhaupt die Prädikate in einem anderen Sinne zu verwenden als in dem, daß sie das Bestehen und Nichtbestehen eines Sachverhaltes bezeichnen. Ein allgemeiner Sachverhalt, dessen Bestehen oder Nichtbestehen zur Entscheidung stünde, liegt aber in dem Bekenntnis 'ich lüge allemal' nicht vor (V 176).

Diese Bemerkungen weisen nebenbei auf Lipps' Betrachtung eines Bekenntnisses hin. Wie zu erwarten ist, ist für Lipps ein Bekenntnis kein Bericht, d.h. keine sachliche Mitteilung:

Aber man redet hier nicht etwa über sich; die hierin liegende Distanz, unbeteiligte Sachlichkeit, würde gerade das Gegenteil tatsächlichen Bekennens sein (HL 30).

Man könnte hier die Frage stellen, ob Lipps bei dieser Unterscheidung zwischen den zwei Bereichen eine Version der theory of types vertritt. Er unterscheidet nämlich zwischen zwei Ebenen einer Aussage genauso, wie die theory of types Objektsprache von Klassensprache unterscheidet (49). Die Ähnlichkeit ist aber irreführend.

Lipps behandelt die existenziellen Bedingungen, unter denen die logischen Begriffe usw. überhaupt erst entstehen. Er denkt also hinter der Objektsprache. Russell versucht im Gegenteil alles in eine Theorie von Gegenständen einzuschließen. Nach Lipps' Ansicht mißverstehen die theory of types ihren eigenen 'richtigen Kern' und verlegt die 'Unterscheidung, die sie eigentlich klären wollte:

Als richtiger Kern könnte der theory of types allenfalls die Tatsache zugeschoben werden, daß Inbegriffe und Klassen in ihrer logischen Funktion von dem Existenzbereiche ihrer Glieder ausgeschlossen sind. Aber als Gegenstand von Prädikationen können sie sehr wohl dazu gehören (V 166).

Bei diesen frühen Diskussionen erkennen wir also schon die Position, daß die Ursprünge der Sprache nicht ohne weiteres besprochen werden können, als ob sie einfach unter die Kategorien fielen, die sie eigentlich konstituieren.

Die zweite Stelle befindet sich im 1939 verfaßten Vortrag 'Objektivität, Allgemeingültigkeit und Voraussetzungslosigkeit in der Wissenschaft' (V 121) (50). Hier unterscheidet Lipps zwischen Annahmen und Voraussetzungen bei der wissenschaftlichen Forschung. Annahmen füllen Lücken in den theoretischen Prämissen einer Position aus (vgl. V 121). Sie gehören also in die Sphäre von möglichen Forschungsthemen, obwohl sie bei der in Frage kommenden Untersuchung nicht erforscht werden. Die Voraussetzungen sind im Gegenteil grundsätzlich praktisch. Sie machen die verschiedenen Schritte der Praxis aus, worauf die Untersuchung und ihre Ergebnisse als Ganzes beruht. Die 'Erfüllung' einer Voraussetzung findet also im Vollzug der Untersuchung selbst statt.

Zum voraus, nämlich sofern man sich voraus ist, bei einem Beginnen, in Entscheidungen macht man Voraussetzungen. Voraussetzungen sind immer offen, unbestimmt, unausdrücklich leitend bei etwas und erfüllen sich irgendwodurch bzw. irgendwie. Wobei die Erfüllung der Voraussetzung etwas ist, was im allgemeinen ich selbst mir durch mein Beginnen verschaffe (V 121).

Wir untersuchen jetzt die Art und Weise, wie diese grundsätzliche Unterscheidung zwischen zwei Ebenen einer Aussage bzw. eines Forschungsprozesses in Lipps' Sprachphilosophie erörtert wird. Hier geht es hauptsächlich um die Frage, wie wir über die 'Konzeptionen' und ihre Wirkungen sprechen. Wir untersuchen also kurz gewisse Aspekte dieses wichtigen Begriffs, der schon von Bollnow und Scheiffele ausführlich erörtert worden ist (51).

3. Konzeptionen

a. Der Begriff einer 'Konzeption'

Nur durch die Aufnahme einer bestimmten Beziehung zur Wirklichkeit können wir ein Wort bedeutsam benutzen bzw. verstehen. Z.B. setzt der Gebrauch des Wortes 'Geld' die Aufnahme einer Beziehung voraus, nach der die Prägung einer Münze, aber nicht der 'verwaschene' Zustand der Münze wichtig ist. Wir gehen mit Geld auf solche Weise um, daß der Unterschied zwischen einer alten und einer neuen Münze unwesentlich ist (HL 57). Das Wort Konzeption bezeichnet für Lipps diese Beziehung zur Wirklichkeit, bei deren Aufnahme die Wirklichkeit für uns eine gewisse Gestalt bekommt. Konzeptionen gehören also nicht zur Welt, wie ein Gegenstand zur Welt gehört. Sie gehen vielmehr der Erscheinung der Welt voraus. Sie sind nämlich die Beziehungen, die aufgenommen werden, damit die Welt erscheinen kann.

Konzeptionen vermitteln ein Weiterkommen. Es sind gekonnte Griffe, mit denen man etwas zu fassen, worin man selbst Halt bekommt (HL 56).

Die Spannung des Begriffs liegt darin, daß die Konzeptionen, obwohl sie keine normalen innerweltlichen Vorgänge sind, sich jedoch als endlich und historisch bedingt erweisen. Sie erinnern also an parallele Strukturen bei Heidegger. Man denke z.B. an die Stimmungen, die uns das Ganze unserer

Situation zeigen, obwohl sie selbst historisch bedingt sind (SZ 169-70). Wir haben schon gesehen, daß die Konzeptionen nicht zugänglich sind für einen 'äußerlichen' Gesichtspunkt. Wir müssen sie übernehmen, um sie zu verstehen. Die Beispiele versetzen uns in die Bezüge, in denen wir eine Konzeption aufnehmen können. Jetzt geht es um die Fragen, wie die Konzeptionen reflektiert werden und was dadurch gewonnen wird. Wir müssen zunächst die Frage beantworten, ob Konzeptionen immer mit Sprache zu tun haben, oder ob es auch 'sprachlose' Konzeptionen gibt.

b. Konzeptionen und Sprache

Die Beziehung der Sprache zu den Konzeptionen hat anscheinend eine grundsätzliche Zweideutigkeit, die wir schon bei der Diskussion von Heidegger bemerkt haben. Auf der einen Seite ist zu erwarten, daß die Vorgeschichte der weltlichen Erfahrung auch die Vorgeschichte des entsprechenden Sprachgebrauchs ist. Die aufgenommene Beziehung, die die Erscheinung von Geld erst ermöglicht, würde demnach auch der Bedeutung des Worts 'Geld' vorausgehen. Hinter dem Gebrauch des Worts 'glaucon' stehen Vorentscheidungen, die die Erscheinung der stofflich-basierten Farbe ermöglichen (HL 59). Daß diese Erklärung aber nicht ausreichend ist, wird an einem späteren Zitat aus Hermeneutische Logik gezeigt:

Wie eine wurzelhafte Grundbedeutung im Einbezug wechselnden Gehaltes in ihre Fügung durchgeführt wird, darin zeigt sich die Sprache geradezu als der Ursprung von Konzeptionen (HL 95).

Die Sprache erscheint also nicht nur als das Produkt, sondern auch als der Ursprung von Konzeptionen. Diese Paradoxie wird von Lips nicht ausdrücklich gelöst. Wir schlagen die folgende 'konstruktive' Lösung vor:

wenn wir die tiefste Ebene der Sprache betrachten, sind die Dinge immer erst durch die Kraft des Wortes da. Die verschiedenen Situationen, in denen wir das Wort 'Weg' benutzen, sind nur in Bezug auf das Wort als eine Einheit zu konzipieren. Das Wort 'schafft' eben die Einheit, die ein 'Weg' heißt. Dieser erste Zugang gerät aber in Vergessenheit. Wir sind versucht, vor allem die Namen von den Dingen her zu erklären, die sie nennen. Dieser Schritt, der den geläufigen Begriff eines Namens eigentlich schafft, ist aber schon eine 'verfallene' Interpretation.

Diese Auslegung geht etwas über die Ergebnisse der Untersuchung von Scheiffele hinaus. Scheiffele schlägt eine Unterscheidung zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Arten von Konzeption vor. Bei den 'praktischen' Konzeptionen geht es immer um eine Sache, d.h. ein fertiges Ding wie einen 'Stuhl' oder ein 'Pferd'. Dieses sachliche Verständnis wird nicht an erster Stelle vom Wort gestaltet. Den 'praktischen' Konzeptionen gegenüber stehen die 'sichtenden' Konzeptionen. Hier gestaltet das Wort erst seine Erfüllung, die sie dann nachträglich bezeichnet. Scheiffele erwähnt als Beispiel das Wort 'Spiel'. Er erläutert die Art und Weise, wie sich die 'praktischen' von den 'sichtenden' Konzeptionen unterscheiden, in folgender Zusammenfassung:

Was sie von dieser unterscheidet: es gibt nicht die Sache 'Spiel', wohl aber die Sache 'Stuhl' oder 'Pferd'. Diese sind Namen, die zu dem gehören, was 'so heißt' (HL 90): 'Die Bedeutung solcher Wörter wie "Stuhl", "Pferd" usw. vollzieht sich in der Aufnahme sachlicher Konzeptionen, in der Praxis der Dinge. Wort und Sache sind hier aufeinander bezogen' (V 68). Wenn auch die 'praktische' Konzeption 'indifferent offen' ist (HL 92) gegenüber all dem, was man mit 'Pferd' oder 'Stuhl' charakterisieren kann, so ist doch die Sache selbst, nämlich der Gegenstand 'Pferd' oder 'Stuhl' immer 'im Blick' (HL 91) (52).

Scheiffele fragt nicht, wie sich diese zwei Arten Konzeption zueinander verhalten. Man bekommt also den Eindruck, daß ein Teil der Wirklichkeit sich durch das Wort konstituiert, während ein anderer Teil sich durch 'praktische' Konzeptionen konstituiert, so daß das Wort bei diesen Fällen sich immer auf eine fertige Sache bezieht. Das Wort 'Tisch', das eine 'Mitte häuslicher Ordnung' hervorruft, wird dem Wort 'Stuhl', das immer 'sachlich' erfüllt wird, gegenübergestellt (53).

Wir machen zwei Bemerkungen dazu. Erstens scheint die oben entworfene Unterscheidung zwischen 'Tisch' und 'Stuhl' nicht 'dicht' zu sein. Wäre es nicht möglich 'Stuhl' als eine 'Darstellung von Autorität' zu sehen? Man denke an Ausdrücke wie 'Richterstuhl', 'Heiliger Stuhl', 'Lehrstuhl'. Zweitens scheint die Absicht der Lipps'schen Unterscheidung etwas unklar zu sein. Der Ausdruck 'praktische' Konzeption befindet sich anscheinend nur einmal bei Lipps, am angegebenen Ort. Hier wird er nur 'negativ' erwähnt:

In der Sprache werden hier Griffe vorgestaltet, die nur keine praktischen, sondern sichtende Konzeptionen sind. Verschiedenstes bekommt das Gesicht des Spiels (HL 92).

An der anderen Stelle, die von Scheiffele zitiert wird, findet sich der Ausdruck 'sachliche' und nicht 'praktische' Konzeptionen (V 68). Hier werden die Wörter 'Stuhl' und 'Pferd' erwähnt. Diese 'sachlichen' Konzeptionen werden anscheinend mit den 'praktischen' Konzeptionen von Hermeneutische Logik S.92 wegen der begleitenden Phrase 'in der Praxis der Dinge' gleichgestellt. Wir schlagen vor, daß der Ausdruck 'sachliche' Konzeption das besser zeigt, worauf Lipps mit der Unterscheidung eigentlich abzielt. 'Sachlich' drückt für Lipps nämlich die verfallene Auslegung der Sprache aus, die erst dann entsteht, nachdem die Sprache ihren eigenen schöp-

ferischen Ursprung vergessen hat und selbstverständlich geworden ist. Wir können also schließen, daß alle Wirklichkeit sprachlich erschlossen wird, obwohl wir uns dessen normalerweise nicht bewußt sind. Am Ende einer Diskussion von Beispielen, die genauso 'sachlich' erscheinen wie 'Pferd' oder 'Stuhl' (z.B. 'Tulpe', 'Fuß'), kommt Lipps zu dem anscheinend allgemeinen Schluß:

Die Beispiele zeigen, wie die Nomina der Sprachlehre die sachliche Bedeutung tatsächlicher Namen nur dann bekommen, wenn sie ihrer ursprünglichen sprachlichen Bedeutung entglitten sind. Sachliche Bedeutung des Namens meint: er wird verstanden auf seine sachliche Zugehörigkeit zu etwas hin bzw. von dem her, was so heißt. Und der Ausdruck sprachliche Bedeutung soll vorerst nur die Richtung weisen, in der das Wort, von sich aus, zufolge seiner Verwurzelung in der Sprache i.e.S. etwas zu erkennen gibt (HL 90).

Es scheint also, daß alle Griffe für Lipps letzten Endes sprachliche Griffe sind. Manchmal bleiben aber diese Griffe 'mir ebenso im Rücken wie der Wegweiser, dessen Richtung ich gefolgt bin' (HL 93). Das Wort wird zum Namen und schließlich zum Terminus, ein Vorgang, den Lipps als einen Verfall betrachtet.

Das Wort ist eine Antwort auf die Dinge, sofern deren Auseinandersetzung im Medium der Sprache geschieht... Das Wort ist Antwort, weil es aufnimmt und wiedergibt. Als Griff und Fassung. Das Wort 'trifft' und 'besagt' etwas, ist aber nicht bloß die Bezeichnung von etwas (V 115).

Es ist eine von vornherein schiefe Auffassung, die das Wort der Sprache von der Erkenntnis der Dinge her begreifen will (V 117).

Es gibt also nur den einen Ursprung. Die 'sachliche' Konzeption setzt eine schöpferische 'sprachliche' Aufnahme voraus, die in Vergessenheit geraten ist.

Wir haben gesehen, wie man eine Konzeption vollzieht, und daß der eine den anderen in die Bezüge versetzen kann, in denen er eine bestimmte Konzeption aufnimmt. Wie ist es aber möglich, von so etwas zu sprechen.

Eine Konzeption ist nämlich kein Gegenstand. Was tun wir letzten Endes, wenn wir 'philosophisch' darüber reden? Wie wir sehen werden, hängt die Antwort mit dem Lipps'schen Begriff des Bewußtseins zusammen. Nach einer Erörterung dieses Begriffs stellen wir die Frage, was durch eine Reflexion auf die Wurzeln der Bedeutung eigentlich gewonnen wird.

4. Beispiele und Bewußtsein

Die Beispiele haben für Lipps zwei verschiedene Funktionen. Sie versetzen zunächst in die Bezüge, d.h. helfen zur Aufnahme der Konzeptionen, worin eine bestimmte Bedeutung erscheint. Sie ermöglichen zweitens, daß wir uns der Leitfäden unseres Bedeutungsvollzugs bewußt werden. Wir untersuchen jetzt diese zweite Funktion.

Die zweite Funktion des Beispiels beruht auf seinem 'künstlichen' Charakter. Es wird nur als ein Beispiel genommen. Deswegen hat es die Fähigkeit, uns zur Einsicht über das, was wir sonst 'unbewußt' vollziehen, zu bringen. 'Nur dann, wenn man etwas nur als Beispiel nimmt, betrifft man sich bei ...' (V 45). Damit wird der Lipps'sche Begriff des 'Bewußtseins' eingeführt. Was wir bei der Anwendung des Beispiels entdecken, läßt sich nicht auf 'Erkenntnis' reduzieren. Es ist keine Erinnerung an etwas, was früher vergessen wurde. 'Das Sich-betreffende bei ... ist keine bloße Zurückwendung auf etwas Übergangenes' (V 44). Wir werden uns vielmehr dessen, was wir gerade vollziehen, bewußt. Zu diesem Zweck muß uns das Beispiel überraschen. Lipps kritisiert hier die 'Schulbeispiele' der traditionellen Logik, z.B. 'die Rose ist rot', die als Beispiele nur im schon erörterten kantischen Sinn, als 'nachträgliche Ausfüllung(en) konstruierter Schemata' dienen (HL 20). Sie bestätigen

unsere gewöhnlichen Interpretationsweisen und vermitteln also kein echtes 'Sich-betreffen-bei'. Ein wirkliches Beispiel läßt aber das sehen, was uns sonst im lebendigen Vollzug verborgen bleibt:

Beispiel wird es, sofern es, nur als Beispiel genommen, einen sich betreffen läßt bei dem, was unter der Hand verstanden natürlich und gewöhnlich durch flüchtige Praxis überholt und verdeckt wird (HL 21).

Lipps gebraucht das Husserl'sche Wort epoche, um diesen Vorgang zu beschreiben. Sofern ein Beispiel als ein bloßes Beispiel betrachtet wird, werden die natürlichen Interessen des Vollzugs ausgeschaltet. Der Vollzug selbst wird dann sichtbar.

Es wird hier etwas insofern nicht eigentlich mitgemacht, als man sich zurückgewiesen findet auf ... Im Gefolge einer epoche erstet die Veranschaulichung durch ein Beispiel (V 45).

Diese epoche ist aber nicht die epoche von Husserl. Husserl schaltet die Weltthese als eine Basis für mögliche Erklärungen aus, so daß nur die prinzipielle Selbstpräsenz des Bewußtseins übrigbleibt. Für Lipps ist dieser Vorgang kein 'Bewußt-werden von':

Bei Husserl wird durch die epoche kein Bewußt-werden von ..., sondern das Sich (zurück-) halten in 'dem Bewußtsein' eingeleitet (V 45 Anm.).

'Bewußtsein' ist für Lipps vielmehr ein Existenzvollzug. 'Eine Weise faktischer Existenz ist damit bezeichnet' (V 45 Anm.). Wir sollen bei der Erläuterung des Bewußtseins mit der alltäglichen Erfahrung beginnen, bei der unsere Lage uns plötzlich bewußt wird. Lipps erwähnt hier das 'Schuldbewußtsein' (V 45 Anm.). Ein Bewußtsein kommt sozusagen von außen über uns, und bringt uns zu uns selbst. Es entsteht ein 'Sich-betreffen-bei'.

Auf solche Weise wird uns die Bedeutung eines Wortes ausdrücklich bewußt gemacht. Wir können sie nicht 'direkt' entdecken, weil so etwas immer eine 'Sache'

aus der Bedeutung macht, sie zu einer statistisch-bestimmbaren Reaktion auf Reize usw. reduziert. Etwas 'zu bedeuten' ist aber kein solcher technischer Vorgang. Wir entdecken es nur 'von innen', so wie wir unsere 'Schuld' entdecken. Hier wird eher Heideggers als Husserls Modell des Bewußtseins herangezogen. Gerade wenn das Bewußtsein anscheinend lapidär präsent ist, kann es doch ein Opfer der herrschenden interpretativen Vorurteile sein. Lipps benutzt dasselbe Wort wie Heidegger, um die Weise darzustellen, wie der ursprüngliche Sinn eines Wortes von den herrschenden Auslegungsschemen 'verschüttet' wird (V 45, SZ 36). Das Bewußtsein ist nicht automatisch bei sich. Wenn wir völlig innerhalb eines verfallenen Interpretationsschemas existieren, muß das ganze Schema uns irgendwie als das, was es ist, erscheinen, bevor wir weiterkommen können. Wie wir sehen werden, entspricht dieser Kampf um Selbstbewußtsein auf merkwürdige Weise der Grundbewegung der Sprache selbst. Der Versuch, uns der Grenzen unserer Sprachkonzeptionen bewußt zu werden, bringt also in einem gewissen Sinn die Grundbewegung der Sprache selbst zum Vorschein.

5. Die 'natürliche Reflexion' der Sprache

a. Einleitung

Die philosophische Reflexion der Sprache macht uns die Grenzen unserer Sprache bewußt. Wir verstehen, daß unsere Sprachleistungen auf partikuläre Strukturen zurückgehen, von denen wir uns nicht befreien können. Diese Strukturen sind jedoch, wie schon gezeigt worden ist (54), die Vorstrukturen unserer ganzen Welt. Für Lipps hängt die Verbindlichkeit der Sprache gerade mit dem Bewußtsein der Partikularität des Zugangs zum Ganzen zusammen. Diese Position widerspricht der traditionellen

Position über die Verbindlichkeit der Sprache. Für Husserl und Frege war die Sprache insofern verbindlich, als ihre Partikularität überwunden werden konnte.

Was auf die Sprachpraxis des einzelnen Subjekts zurückging, war gerade unverbindlich. Lipps weist aber auf die merkwürdige Unverbindlichkeit einer solchen 'allgemeinen' Sprache dem einzelnen Subjekt gegenüber hin:

In dieser Allgemeingültigkeit von etwas betont sich aber gerade eine spezifische Unverbindlichkeit. Man ist nicht eigentlich selbst beansprucht von diesen Operationen, die nur eben auszuführen sind (V 114) (55).

Für Lipps geht die Verbindlichkeit der Sprache auf das zurück, wovon der Einzelne sich nicht befreien kann. Wir müssen hier die Frage stellen, warum diese Position keinen Sprachrelativismus einführt. Wie kann man hier eine Allgemeingültigkeit beanspruchen? Die Antwort geht anscheinend auf die eigenartige Dialektik zurück, die im Lipps'schen Begriff des Bewußtseins steckt. Das Bewußtsein der Grenzen unseres eigenen Zugangs zur Welt ist gleichzeitig unser Zugang zum anderen. Dieser Ansatz nimmt anscheinend bei Lipps drei Formen an. Die erste betrifft die 'Transzendenz der Rede', die Art und Weise, wie die Sprache über sich hinausgeht. Die zweite betrifft den Gesprächspartner. Die dritte betrifft die Möglichkeit der Erkenntnis einer anderen Sprache als grundsätzlich verschieden von der unseren. Alle diese Formen schließen für Lipps eine implizite Reflexion über die Grenzen des eigenen Sprachgebrauchs ein, eine Reflexion, die von der Philosophie explizit gemacht wird.

b. Die Transzendenz der Rede

Die von Lipps sogenannte 'Transzendenz' der Rede weist auf die erste implizite Reflexion der Sprache hin.

Es geht um die Frage, wie das 'Außersprachliche' von der Sprache begriffen wird. Für Lipps wie für Heidegger geht diese Leistung nicht auf irgendeine 'Intentionalität' zurück. Die intentionale Beziehung liefert die Dinge nur als Teile einer von uns konstituierten Welt. Wir sehen sie nicht in ihrer 'Selbstheit' (HL 69).

Nicht von sich aus, sondern von mir aus zeigen sich die Dinge - im Widerschein bestimmter Vorhaben, im Spiegel der Möglichkeiten, auf die hin Existenz sich entwirft (HL 56).

Das 'Außersprachliche' wird vielmehr in einer bestimmten Struktur der Sprache selbst sichtbar. Diese Struktur wird in Bezug auf den Begriff des 'Gedankens' erörtert.

Ein Gedanke hat für Lipps eine eigenartige Beziehung zur Sprache, in der er ausgedrückt wird. Während wir versuchen, den Gedanken auszudrücken, erscheint er als etwas Unabhängiges, was jenseits der Sprache besteht. Die Sprache muß also 'kämpfen', um ihn zum Ausdruck zu bringen. Auf der anderen Seite hat der Gedanke aber keine Existenz außerhalb der Sprache, in der er begriffen wird. Der Versuch, ihn sprachlich auszudrücken, ist an sich die Entstehung des Gedankens.

Denn (der Gedanke) wird nicht nur ausgedrückt - so als ob dieser Ausdruck ihm gegenüber gleichgültig bliebe - der Gedanke wird durch den Ausdruck erst zu sich selbst entbunden (V 112).

Der ausgedrückte Gedanke ist also das Produkt eines schöpferischen Kampfes. Das einzige Medium, in dem der Gedanke existieren kann, erkennt seine eigene nicht-Identität mit dem Gedanken und versucht, wieder auf 'sprachliche' Weise, sie zu überwinden. Echtes Sprechen erkennt die Grenzen seines eigenen Vorgangs und setzt sich damit auseinander.

Die Verbindlichkeit der Sprache bezieht sich aber auf die Auseinandersetzung, die ein Gedanke dadurch erfährt, daß seine Artikulation unter die Vorentscheidungen einer bestimmten Sprache tritt (V.114).

Diese Auseinandersetzung ist also eine Art Dialog, das vom Modell der einsamen Rede niemals befriedigend rekonstruiert werden kann.

Von vornherein wird nicht nur die Rede, sondern auch der Gedanke einer schiefen Betrachtung unterworfen, wenn er ... als etwas absolut Gültiges, im einsamen Denken nur eben Nachzuvollziehendes angesetzt wird (V 112 Anm.).

Der Anstoß zur 'Transzendenz' geht also nicht auf eine Anschauung einer außersprachlichen Realität zurück, sondern auf das (implizite) Bewußtsein der Grenzen des Mediums, innerhalb dessen der ganze Vorgang stattfindet. Wir spüren, daß der Gedanke, der uns bewegt, noch nicht 'zu sich' gekommen ist. Echte Sprache setzt also eine implizite Reflexion über sich selbst voraus.

Dieser Punkt ist vielleicht leichter zu begreifen am Beispiel der Sprache, die an sich keine 'echte' Sprache ist. Ein Kalkül wird also eben dadurch zum Kalkül gemacht, daß es die Grenzen seiner Vorgänge als selbstverständlich und nicht als fragwürdig hinnimmt. Ein besseres Beispiel ist aber das Gerede. Hier geht das Ganze ohne sprachliche Auseinandersetzung vor sich. Die Sprache ist sich der eigenen Grenzen nicht bewußt und identifiziert sich mit dem Gedanken, den sie ausdrückt.

Hier liegen ... Verfallsmöglichkeiten. Sofern nämlich Existenz sich in ein versiertes Durchkommen abdrängen läßt, ohne eigentlich Fuß zu fassen und in wirklicher Auseinandersetzung ein ursprüngliches Verhältnis zu den Dingen zu gewinnen (HL 70).

Die Metapher, die Lipps verwendet, um die eigenartige Beziehung der Sprache zu ihrem Inhalt auszudrücken, ist die der 'Antwort'. Die Sprache ist nicht wie das Gerede mit ihren Gedanken identisch; sie ist aber auch nicht wie ein Kalkül ein fremdes Instrumentarium, das eine abgetrennte, an sich bestehende Wirklichkeit behandelt. Es gibt die Gedanken nur innerhalb der Sprache, die sich

jedoch als eine 'Antwort' darauf versteht. In ihr kommt eine Situation erst zum Ausdruck, obwohl die Situation mit dem sprachlichen Inhalt dieses Ausdrucks nicht identisch ist. Die Sprache erfährt sich also als verantwortlich. Sie steht im Dienst einer Transzendenz, die jedoch nur in ihr zum Vorschein kommen kann.

Das Wort ist eine Antwort auf die Dinge, sofern deren Auseinandersetzung im Medium der Sprache geschieht. Es kommt auf die Ansprache der Dinge zurück. Das Wort ist Antwort, weil es aufnimmt und wiedergibt. Als Griff und Fassung (V 115).

Etwas früher steht: '(das Wort) bringt einen auf etwas, es gibt es einem aber nicht' (V 109).

Für Lipps wie für Gadamer ist also die historische Seite einer Sprache, ihre besonderen Vorentscheidungen usw. kein Nachteil, der besser beseitigt würde. Die historische Bestimmtheit ist vielmehr die Bedingung für die schöpferische Auseinandersetzung, wodurch Gedanken sprachlich entstehen. Lipps zitiert hier eine Phrase von W. von Humboldt:

Bestimmtheit und Klarheit bekommt ein Gedanke erst durch das Zurückstrahlen aus fremder Denkkraft (V 115) (56).

Hier betrachtet Lipps die 'mir überkommene Sprache' als die 'fremde Denkkraft'. Insofern wir uns der partikularen Grenzen unserer Sprache bewußt sind, werden wir zum schöpferischen Kampf bewegt, Gedanken darin auszudrücken.

c. Die Verhältnismäßigkeit der Sprache

Daß der Gedanke nur durch einen innersprachlichen Dialog zustande kommt, weist auf die Funktion des Gesprächspartners hin. Wir können uns selbst der 'andere' sein (HL 10). Im Gespräch übernimmt aber der Gesprächspartner normalerweise die Funktion der 'fremden Denkkraft'. (Humboldt hatte seine Phrase eigentlich auf den Gesprächspartner bezogen V 115). Lipps wehrt sich hier gegen den

Versuch, diese dialogische Situation 'monologisch' zu interpretieren. 'Du' läßt sich nicht auf 'er' reduzieren. 'Du' entsteht nämlich nur in der dialogischen Situation durch die Beziehung auf ein 'ich'. Lipps zitiert die bekannte Stelle von A. von Villers:

Ich habe einen Aberglauben an den Zwischenmenschen.
Ich bin es nicht, auch Du nicht, aber zwischen uns
entsteht einer, der mir Du heißt, dem anderen Ich
bin (HL 33) (57).

Dieser Ansatz widerspricht der Interpretation, die die intentionale Beziehung als Leitfaden nimmt, um das Verhältnis zwischen Sprache und Welt auszudrücken (HL 29). Für den Außenstehenden gibt es weder 'ich' noch 'du'.. Sie 'existieren' nämlich als 'neutrale' Entitäten nicht. Wir verstehen das, was ein Sprecher mit 'ich' meint, nur unter der Bedingung, daß wir schon ein gewisses Verhältnis zu ihm aufgenommen haben. Sonst gibt es kein 'ich' und kein 'du'.

Ich entsteht, verwirklicht sich allererst im Wort. Die existenzielle Leistung des Wortes, das Verbindliche der Du-Rede z.B. ist nicht zu übersehen. Dies in dem ich sich aussprechende auf-sich-Zurückweisen bzw. sich-Zuspielen einer Erklärung usw. wird vom Partner eines Gesprächs oder den Teilnehmern einer Unterhaltung unmittelbar folgend verstanden - also anders als von einem anderen unbeteiligten Dritten. Dieser identifiziert lediglich den Sprecher (HL 29).

Wegen der Herrschaft der 'intentionalen' Tradition ist ein nicht-sachlicher Unterschied kaum begreifbar. Der Unterschied zwischen 'ich' und 'er' ist aber dieser Art. Wenn die Sprache nicht mehr als eine Darstellung, sondern als die schöpferische Zuspitzung einer Situation begriffen wird, verschwinden zum großen Teil solche Schwierigkeiten. Die 'Ich'-Rede gestaltet die Situation anders als die 'er'-Rede. Für Lipps ist die dialogische Beziehung ursprünglich. Sie wird von den Teilnehmern 'unmittelbar folgend verstanden'. Die unbeteiligte 'intentionale' Beziehung ist im Vergleich zur dialogischen

abgeleitet.

Denn menschliche Existenz erschließt oder verschließt sich von sich aus - im Unterschied zu den Dingen, deren Auseinandersetzung mich nur auf mich selbst zurückbringt. Die ich lediglich begreifen, d.i. denen ich Seiten abgewinnen kann. Der andere wird aber 'gestellt' in meiner Ansprache (HL 32-3).

Ein Gespräch führen setzt voraus, daß wir den anderen als anderen anerkennen. Lipps lehnt das Modell ab, wonach wir mit dem anderen lediglich rechnen, d.h. mit seinen Verständnismöglichkeiten usw. (HL 31). Im echten Gespräch spricht der eine schon im Hinblick auf die antizipierte freie Antwort des anderen.

Schon dies, daß (der Hörende) auf das Wort des anderen zurückkommen, es kritisch in Gegenfragen aufnehmen kann, bestimmt auch die Diktion des ersten (HL 31).

Es geht weniger um sachliches Verständnis als um die Konstitution des ursprünglichen Raums, worin 'Verständigung' stattfinden kann.

Denn im Gespräch will man sich weniger über etwas verständigen, als daß man überhaupt Verständigung, d.i. die Linie festzulegen sucht, auf der man sich trifft mit dem anderen (HL 31).

Wie zu erwarten ist, wird auch der Begriff der 'Objektivität' auf diesen freien Raum zurückgeführt:

man läßt es (das Wort 'Objektivität') bewenden bei einer Objektivität im Sinne einer Richtigkeit, die ihr Maß in einer Auslegung der Wirklichkeit als einer mit anderen geteilten Welt findet (HL 34).

Diese Überlegungen zeigen die zweite Art Reflexion, die von der alltäglichen Sprache vollzogen wird. Ein echtes Gespräch setzt eine Anerkennung des anderen als anderen voraus. Auch wenn wir bloß 'sachlich' reden, geht die 'Objektivität' unserer Rede auf eine andere Dimension der Sprache zurück, in der die Möglichkeit sachlicher Verständigung zunächst festgelegt wird. Wir nehmen also an einem Gespräch teil, weil wir begriffen haben, daß unsere eigene 'Sicht', die in einem gewissen unsere 'ganze' Welt liefert, nur auf Grund eines sie

transzendierenden Vorgangs zustande kommt. Auch das 'ich' existiert erst infolge einer Beziehung zum anderen. Die Sprache ist also in ihrer Intersubjektivität implizit 'reflexiv'.

d. Die Erfahrung der Fremdsprachen

Die dritte Art implizite Reflexion betrifft unsere Erfahrung der anderen Sprachen, deren 'Griffe' außerhalb unserer Sprache stehen. Die Möglichkeit dieser Erfahrung entsteht gleichzeitig mit dem Bewußtsein unserer Sprache als unserer, d.h. als einer bestimmten Sprache. Nach der Diskussion der Grundfarben und der stofflich-basierten Farben kommt Lipps zum Schluß, daß die Existenz ihr eigenes Zentrum bei der Erfahrung der Artikulationen einer fremden Sprache begreift.

Im Gegenwurf ihrer Wirklichkeit erfaßt (die Existenz) ihr Unbedingtes, das, worin sie sich von anderer als ihr fremder Existenz unterscheidet (HL 59).

Diese Erfahrung der Fremdsprache als fremd ist eine Erfahrung, die nur in der ersten Person gemacht wird. Lipps unterscheidet hier Fremdheit und Verschiedenheit. 'Verschiedenheit' bezieht sich auf einen sachlichen Unterschied zwischen zwei Gegenständen, die also einen 'neutralen' Gesichtspunkt voraussetzen (HL 79). Das Fremde erscheint mir aber unmittelbar als fremd. Es weist also auf meinen eigenen Standpunkt in der Welt zurück und läßt diesen Standpunkt vielleicht zum ersten Mal sichtbar werden. Lipps erwähnt hier das Beispiel der englischen Sprache:

Nur sofern ich Englisch spreche, ist es eine fremde Sprache. Der Sprachwissenschaft dagegen können Deutsch und Englisch nur als verschiedene Sprachen erscheinen (HL 79 Anm.).

Das Fremde zeigt mir meine eigenen Grenzen dadurch, daß

es jenseits von ihnen steht. Es geht nicht nur darum, daß es anders ist als ich. Ich weiß vielmehr überhaupt nicht, wie ich damit anfangen kann. Ich habe keinen Maßstab, um damit zurechtzukommen.

Befremdend ist jemandes Verhalten, sofern es jenseits meiner Begriffe liegt, ich keinen Maßstab habe, um es beurteilen zu können (HL 79).

Das heißt nicht, daß wir die fremde Existenzweise nicht aufnehmen können. In der Tat lernen wir Fremdsprachen. Je weiter wir aber damit kommen, je mehr zeigt sich uns die Sprache gerade als fremd.

Gerade je mehr ich eine mir fremde Sprache kenne, umsomehr zeigt sie sich in ihrer Fremdheit (HL 79).

Fremdheit ist nämlich nicht Unbekanntheit, die verschwindet, wenn die Dinge uns einmal bekannt werden. Sie bezieht sich vielmehr auf unser eigenes Zentrum, was auch von etwas befremdet sein kann, was an sich gut bekannt ist. Für Lipps geht es hier nicht so sehr um Dinge, als um andere Subjekte. Sie stellen meine Welt in Frage, gerade weil sie meinesgleichen sind. Im Staunen darüber, daß auch ich hätte so sein können, begreife ich meine eigene Kontingenz, das an sich Unbegründete meines eigenen Gesichtspunktes, in dem das Ganze doch erscheint.

Nur der andere bzw. seine Sprache oder sein Land können fremd sein. Der andere, der nämlich meinesgleichen ist (HL 79).

Damit gelangen wir an den philosophischen Versuch, das Ganze zu reflektieren. Wir versuchen, die implizite Reflexion der Sprache, die im Kampf um einen Gedanken, im Gespräch, in der Erfahrung der Fremdsprache stattfindet, zum vollen Bewußtsein zu bringen. Wir werden uns unseres eigenen 'Zentrums', unserer eigenen Grenzen bewußt.

Gerade im Eindruck, den etwas als 'fremd' macht, bekundet sich die über alle Sagbarkeit hinausliegende Art meiner selbst, die mir unausdrücklich immer bestimmt, zu der und gegen die ich nichts kann (HL 79).

Im nächsten Abschnitt fragen wir, wie diese letzte philosophische Reflexion des Ganzen gemacht wird und was dadurch gewonnen wird. Wir überwinden nämlich dabei die Grenzen, die uns bewußt werden, nicht. Auch wenn ich alles über die Konzeption eines 'Weges' weiß, bleibt doch mein Sprachgebrauch so wie er war.

6. Die Philosophiefrage: Lipps und Wittgenstein

a. Einleitung

Es gibt viele Verbindungen zwischen den Positionen von Lipps und Wittgenstein. Im kommenden Abschnitt versuchen wir, eine Gesamtperspektive zu entwickeln, innerhalb deren die zwei Positionen miteinander nützlich verglichen werden können. Unsere Bemerkungen kreisen um eine wichtige Ähnlichkeit zwischen den zwei Autoren sowie um einen wichtigen Unterschied. Die Ähnlichkeit berührt das Thema 'Lebensformen'. Die Erscheinung der Welt in der Sprache ist eine Funktion einer bestimmten Existenzweise in der Welt. Die saubere Trennung zwischen logischen und empirischen Wahrheiten nimmt dabei einen neuen Status an, weil sogar Musterfälle der 'logischen' Wahrheiten z.B. die Funktionen der Negation, auf eine Sprachpraxis zurückgeführt werden. Der Unterschied zwischen Wittgenstein und Lipps berührt die Möglichkeit einer Beurteilung von verschiedenen Sprachebenen als qualitativ verschieden. Lipps betrachtet gewisse Sprachverwendungen mit ihrem zugehörigen Selbstverständnis als verfallen, d.h. als weiter entfernt als andere Sprachverwendungen von der ursprünglichen Kraft der Sprache. Diese Position setzt anscheinend die Möglichkeit voraus, daß der Philosoph außerhalb der Lebensformen steht, worauf die bestimmten Sprachspiele zurückgehen, und sie als ein Ganzes betrachtet. Der frühe Wittgenstein hatte allerdings bemerkt, daß gewisse Sprachverwendungen

ihre logische Form eher verbergen als zeigen, und in diesem Sinn erkannt, daß es gewisse Gradunterschiede zwischen Sprachformen geben kann. In der späteren Philosophie wird aber die Position aufgegeben, daß die Sprache auf einem logischen Kern beruht, den manche Satzformen besser zeigen als andere. Die Philosophie beurteilt die Sprachverwendungen nicht, sondern stellt bloß fest, wie sie sind. Wir müssen also fragen, wieso Lipps anscheinend so viele Prämissen der Wittgenstein'schen Position teilt, während er offenbar einem der wichtigsten Schlüsse widerspricht. Wieso ist es möglich, von einer ursprünglichen Kraft der Sprache zu sprechen, ohne einen Standpunkt aufzunehmen, der außerhalb aller Sprachspiele liegt, die der philosophischen Rede Bedeutung verleihen könnten?

b. Die grundsätzliche Ähnlichkeit

i. Lebensformen bei Hans Lipps

Wir haben schon gesehen, daß die Bedeutung eines Wortes auch für Lipps mit einer Kommunikationspraxis, d.h. mit einer Wittgenstein'schen Lebensform zusammenhängt. Eine Bedeutung besteht nicht unabhängig vom Wort, als etwas, was wir ebensowohl ohne das Wort haben könnten. Gerade am Anfang der Hermeneutischen Logik wird die Frage gestellt:

Heißt dies, daß das Wort etwas bedeutet, daß darin auf etwas verwiesen wird, dessen unmittelbarer Aufweis vielleicht ebenso möglich wäre? Als ob etwa das Wort der Ausdruck eines 'innerlichen Denkens' wäre, das 'beim Aussprechen der Worte mitvollzogen wird'? (HL 7-8).

Die Frage wird negativ beantwortet. Es gibt keinen unabhängigen Zugang zu einer Bedeutung, die also 'sachlich', ohne Berücksichtigung des Wortes, abgesondert und erörtert werden könnte.

Was Worte zu erkennen geben, d.i. das im spezifischen Sinn Gesagte, kann überhaupt nicht sachlich fixiert bzw. als Gedanke aufgewiesen, sondern nur als Hinweis vernommen und insofern aufgenommen werden, als man den Worten entspricht: sie bedenkt oder ihrer Warnung folgt oder sich dadurch unterrichten läßt oder darauf antwortet usw. (HL 8).

Wie wir gesehen haben, zeigt Lipps, daß sogar die Bedeutung des Wortes 'rot' ohne das Wort nicht zugänglich ist. Die Position wird durch die Beispiele der stofflich-gebundenen Farben, des griechischen glaucon oder des deutschen blond plausibel gemacht. Der Wortgebrauch selbst schafft das Netz von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, das die Identifizierung der Farbe ermöglicht.

Umgekehrt ist es gerade die vorgängige Konzeption einer Grundfarbe 'Rot', die die Ähnlichkeit zwischen Kupferrot usw. überhaupt erst bemerken läßt (V 28).

Die Diskussion der metaphorischen Artikulation der Eindrücke führte zu ähnlichen Ergebnissen. Daß wir einen Menschen tierisch nennen dürfen, geht nicht auf irgendeine abstrakte Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier zurück. Ein Tier ist in der Tat nicht auf diese Art und Weise 'tierisch'. Es ist vielmehr der metaphorische Wortgebrauch selbst, die Tatsache, daß das eine im Hinblick auf das andere artikuliert wird, der eine Verbindung zwischen den zwei Teilen der Metapher erst schlägt. Der Eindruck existiert erst durch die metaphorische Artikulation.

Daraus folgt, daß es keine letzte Begründung für einen bestimmten Sprachgebrauch geben kann. Wir können nicht erklären, warum ein bestimmter Eindruck mit seiner Artikulation überhaupt existieren soll. Wir sind z.B. versucht, den Wortgebrauch 'tierisch' dadurch zu rechtfertigen, daß gewisse Leute 'tatsächlich so sind'. Wir könnten aber nicht beschreiben, 'wie sie sind', ohne den metaphorischen Ausdruck in Gang zu bringen, der dieses 'wie' artikuliert. Die Worte liefern erst die

Realität, worauf alle Rechtfertigungen beruhen. Die einzige Probe, ob eine Artikulation angemessen ist oder nicht, geht auf die Frage zurück, ob sie tatsächlich das artikuliert, was sie artikulieren will. Im allgemeinen gibt es keinen außersprachlichen Standard, wogegen wir eine Sprache vermessen können.

Weil es unmöglich ist, Wörter und Realitäten miteinander zu vergleichen, die zunächst unabhängig voneinander identifiziert werden, ist alle Transzendenz eine inner-sprachliche Transzendenz, und nicht eine Transzendenz von Bezeichnung und Bezeichnetem. Sie zeigt sich nicht bei der Aufnahme eines Bezugs auf eine außersprachliche Realität, sondern bei der automatischen Selbstkritik der Sprache, d.h. der Tatsache, daß wir immer weiter reden, bis alles, was zu sagen war, zum Ausdruck gekommen ist. Dieses Bewußtsein der Sprache als alles durchdringend führt zu einem Gefühl der Verstrickung, daß wir über die Sprache hinaus nicht gelangen. Die Verbesserung des einen sprachlichen Zugangs führt nämlich immer zu einem weiteren sprachlichen Zugang.

ii. Lebensformen bei Wittgenstein

Auch beim späteren Wittgenstein finden wir die konsequente Ablehnung eines Bedeutungsbegriffs, der die Bedeutung als eine seltsame Entität betrachten würde, die die verschiedenen Wendungen des Wortgebrauchs dann begründen könnte. Beim frühen Wittgenstein gibt es eine ähnliche Position bezüglich der Logik. Z.B. sollen wir die Negation nicht als eine reine Operation konzipieren, die an sich selbstverständlich ist, und alles erklärt, was man mit dem Zeichen der Negation tun darf oder nicht. Die Verbrauchsregeln des Zeichens spielen eher eine konstitutive Rolle bei der Bestimmung des Wesens der Negation:

Man möchte sagen: 'die Verneinung hat die Eigenschaft, verdoppelt eine Bejahung zu ergeben'. Während die Regel die Verneinung nicht näher beschreibt sondern konstituiert (PG II,14).

Es gibt keine Ebene der Logik, die grundsätzlicher als eine andere ist, d.h. die Logik hat an sich keine axiomatische Struktur (vgl. TLF 6.127).

In den späteren Schriften wird dieser Punkt auf den allgemeinen Gebrauch der Sprache übertragen. Die unterschiedliche Art und Weise, wie wir die Wörter 'fünf', 'Apfel' und 'rot' benützen (PU I,1) beruht nicht auf der Tatsache, daß jedes Wort eine verschiedene Art Gegenstand nennt. Die Verwendungsunterschiede werden eher für die Konstitution der Gegenstände vorausgesetzt. Die Beschreibung der einheitlichen Bedeutungen weicht der sorgfältigen Beschreibung von Sprachverwendungen:

Was ist aber die Bedeutung des Wortes 'fünf'? -
 Von einer solchen war hier garnicht die Rede; nur davon, wie das Wort 'fünf' gebraucht wird (PU I,1).

Der Versuch wird also abgelehnt, eine einheitliche Bedeutung vom Netz der Sprachregeln abzutrennen, worin sie eingebettet ist.

Für Wittgenstein wie für Lipps bietet die Farbensprache ein ausgezeichnetes Beispiel der Art und Weise, wie die Grammatik ihre Gegenstände konstituiert. Wir haben Wittgensteins Bemerkung schon zitiert, daß Hellblau und Dunkelblau wegen der Grammatik der Farben und nicht wegen natürlicher Eigenschaften ähnlich sind (vgl. Anm.32). Andere Beispiele erinnern direkt an Lipps' Farbensprache, was eigentlich nur zu erwarten ist, weil Lipps und Wittgenstein eine gemeinsame Quelle in Goethes Farbenlehre haben. Wittgenstein erwähnt also stofflich-gebundene Farben (BF I,33) und die Eigenartigkeiten des Wortes 'blond' (BF I,65). Er erörtert auch die Möglichkeit anderer Farbenschemen (BF III,42).

Wittgenstein erreicht eine Position, worin alle philosophische Diskussion einschl. die über die Logik, innerhalb einer Sprache stattfindet, die während der Diskussion immer vorausgesetzt wird. Es gibt keine ursprüngliche Ordnung, die allen rationalen Diskurs a priori begründen würde. Es kommt alles auf tatsächliche Sprachverwendungen zurück, egal ob die erörterten Begriffe 'logisch' oder 'empirisch' sind. Wenn die Einbettung in ein Sprachspiel fehlte, würden nämlich alle Anknüpfungspunkte fehlen, die auf den richtigen bzw. falschen Gebrauch der Wörter hinweisen könnten. Alle Theorie findet innerhalb unserer Sprache statt und kann deswegen nicht außerhalb ihrer gelangen, um ihre eigenen 'reinen' logischen Grundlegungen zu entdecken.

Wir sind in der Täuschung, das Besondere, Tiefe, das uns Wesentliche unserer Untersuchung liege darin, daß sie das unvergleichliche Wesen der Sprache zu begreifen trachtet. D.h. die Ordnung, die zwischen den Begriffen des Satzes, Wortes, Schließens, der Wahrheit, der Erfahrung, usw. besteht. Diese Ordnung ist eine Über-Ordnung zwischen - sozusagen - Über-Begriffen. Während doch die Worte 'Sprache', 'Erfahrung', 'Welt', wenn sie eine Verwendung haben, eine so niedrige haben müssen, wie die Worte 'Tisch', 'Lampe', 'Tür' (PU I,97).

Auch die 'hinweisende Definition' wird in diesem Rahmen verstanden. Der Vorgang des Hinweisens findet nämlich innerhalb eines breiteren sprachlichen Kontextes statt und kann deswegen keine außersprachliche Begründung eines Wortgebrauchs liefern. Z.B. setzt die Erkennung einer Farbe, worauf hingewiesen wird, die Beherrschung einer allgemeinen Farbensprache schon voraus.

Man könnte also sagen: Die hinweisende Definition erklärt den Gebrauch - die Bedeutung - des Wortes, wenn es schon klar ist, welche Rolle das Wort in der Sprache überhaupt spielen soll. Wenn ich also weiß, daß Einer mir ein Farbwort erklären will, so wird mir die hinweisende Erklärung 'das heißt "Sepia"' zum Verständnis des Wortes verhelfen (PU I,30).

Dieser Ansatz hängt mit dem weiteren Punkt bei Wittgenstein zusammen, daß wir unsere Sprachspiele nicht begründen können. Die Sprachspiele entscheiden nämlich selbst, was als ein 'guter Grund' betrachtet wird, und was nicht. In der Philosophischen Grammatik steht es:

Gesprochenes kann man nur durch die Sprache erklären,
 drum kann man die Sprache selbst, in diesem Sinn,
 nicht erklären.

Die Sprache muß für sich selbst sprechen (PG I,2).

Die Erklärungen kommen irgendwo zum Ende. Wir sind dann versucht, eine ursprüngliche Ursache, einen Schöpfer anzunehmen (PG I, 52 & 68). Die Tatsachen des Sprachspiels selbst müssen aber als 'Urphänomene' betrachtet werden, die nicht hinterfragbar sind.

Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als 'Urphänomene' sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: dieses Sprachspiel wird gespielt (IU I,654).

Hier wird auch Wittgensteins Position über das Verhältnis zwischen Philosophie und Sprachpraxis wieder-
 gespiegelt. Die Philosophie versucht nicht, unsere Sprachgewohnheiten zu beurteilen. Sie zeigt sie nur, so wie sie sind, ohne illusorische 'Grundlegungen'.

iii. Lipps und Wittgenstein

Es gibt also eine tiefdringende Einheit zwischen Wittgenstein und Lipps. Beide erkennen die ursprüngliche artikulierende Kraft der Sprache an. Es ist nicht so, daß Wörter die bloßen Zeichen eines weiteren, grundsätzlicheren Vorgangs sind z.B. eines 'innerlichen Denkens' (HL 7, PU I,329). Die Unterschiede zwischen verschiedenen Gegenständen gehen für beide Autoren auf verschiedene Arten und Weisen, über die Gegenstände zu sprechen, zurück. Es gibt also keine außersprachliche Begründung der Sprache, weder einen direkten Hinweis auf bloße 'Dinge' noch eine Logik der a priori Notwendigkeiten,

die jedem Ausdruck zugrundeliegen müßten. Ein Sprachgebrauch hat keine letzte Begründung. Es gibt keinen Standard außer ihm, gegen welchen er vermessen werden könnte.

Hier taucht aber auch die wichtigste Meinungsverschiedenheit zwischen Wittgenstein und Lipps auf. Wittgenstein lehnt alle Aussagen über die Sprache als ganze konsequent ab und hält sich bei der Philosophie streng an ein indirektes Zeigen der Grenzen. Lipps scheint dagegen direkt über die Sprache zu reden. Als Modellfall können wir seinen Hinweis auf eine ursprüngliche 'Kraft' nehmen, die den Kern der Sprache darstellen soll. Damit entsteht die Möglichkeit, gewisse Wortverwendungen als weiter entfernt von der ursprünglichen Kraft als andere zu sehen. Bei einem Wort wie 'Kuckuck' fehlt die ursprüngliche Kraft. Eine Abkürzung wie DKW beginnt außerhalb der sprachlichen Kraft, wird aber allmählich dahinein aufgenommen. Andere Wörter stehen ursprünglich innerhalb der Kraft und werden allmählich 'entglitten' (HL 90). Ist es so, daß Lipps einfach nicht bemerkt, daß er hier zu sagen versucht, was nicht gesagt werden kann? Oder gibt es Ansätze in seiner Philosophie, die ermöglichen, daß er irgendwie über Wittgenstein hinaus denkt?

c. Der Unterschied zwischen Lipps und Wittgenstein

Der wichtigste Unterschied zwischen Wittgenstein und Lipps berührt die Frage, ob gewisse Sprachverwendungen 'mehr' Sprache sind als andere. Diese Frage könnte als eine sprachliche Umarbeitung der traditionellen Frage gesehen werden, ob es Seinsunterschiede gibt. Hat es einen Sinn zu behaupten, daß ein Wort der natürlichen Sprache der eigenartigen Kraft, die die Quelle aller Sprache ist, näher steht als z.B. ein terminus technicus? Wittgenstein vermeidet alle solchen Urteile bzw. Redeweisen.

Er ist natürlich bereit, gewisse philosophische Interpretationen als verfehlt zu bezeichnen, vor allem die Interpretation, die die ganze Sprache nach dem Modell des terminus versteht. Er meint aber nicht, daß das praktische, alltägliche Verständnis, das einem Wort erst seinen Status gibt, selbst ein Abfall von irgendeinem primitiveren Verständnis sein könnte. Es gibt keine Metaphysik, die feststellt, was die Sprache sein 'soll', und so einen Standard festlegt, wogegen ein gewisses Verständnis als ein Abfall gesehen werden könnte. Die Philosophie stellt Sprachspiele bloß fest und versucht nicht, sie zu beurteilen. Sie läßt alles, wie es ist.

Man findet bei Wittgenstein auch keine tiefgreifende Erklärung, warum wir immer versucht sind, verfehlt philosophische Interpretationen der Sprache zu geben. Mindestens weist Wittgenstein auf keinen breiteren Zusammenhang, worin solche Versuche als verständlich, oder sogar als unvermeidbar erscheinen würden, hin (58). Die Bestrebungen der Philosophie, das Phänomen der Sprache einheitlich zu erklären, werden allerdings auf verschiedene Tendenzen zurückgebracht z.B. auf die Tendenz, 'nach etwas Ausschau zu halten, das all den Dingen gemeinsam ist, die wir gewöhnlich unter einer allgemeinen Bezeichnung zusammenfassen' (BB 37). Im allgemeinen bekämpft die Philosophie irreführende Analogien (BB 46), vor allem die Analogie der Sprache mit einem Kalkül (BB 48-9). Bei den Philosophischen Untersuchungen wird die Tendenz auf die Voraussetzung zurückgeführt, daß ein Name immer für etwas Einfaches steht. Auf dieser Voraussetzung beruht die Position, daß das Wort 'dieses' der einzige Name und die hinweisende Definition die Verbindung zwischen Sprache und Realität sei. Diese Position wird von Wittgenstein als ein Versuch beschrieben, 'die Logik der Sprache zu sublimieren' (PU I,38). Es gibt jedoch keinen unabhängigen Standpunkt, wovon

solche Tendenzen als Teile eines größeren Ganzen identifiziert werden könnten. Wir finden keine positive, 'metaphysische' Beschreibung von dem, was eigentlich passiert, wenn 'die Sprache feiert' (PU I,38). Der Philosoph kann nur darauf aufmerksam machen, daß der Metaphysiker einem seiner Zeichen keine Bedeutung gegeben hat, und ihn zu einem sinnvollen Gebrauch zurückbringen. Eine positive Stellungnahme dazu würde irgendeinen ausdrücklichen Standpunkt über das Ganze voraussetzen, der wieder zum Bereich von dem gehören müßte, was nicht gesagt werden kann.

Lipps vertritt dagegen die Position, daß verschiedene Sprachebenen verschiedene Existenzebenen widerspiegeln. Die philosophische Tendenz, die Sprache als eine Art Kalkül zu verstehen, d.h. der formallogische Ansatz, wird mit dem existenziellen Versuch, das Leben abzusichern, gleichgestellt. Das Subjekt wird hier zum Fachmann, dem Sachwalter einer Technik (HL 12). Es ist eine 'Entlastung', eine solche Interpretation durchzuführen. Das gleiche Wort 'Entlastung' beschreibt auch die alltägliche Verfallenheit des Man, das 'von sich selbst entspannte, Entscheidungslose' (HL 70). Der formallogische Umgang zu philosophischen Fragen ist ein Korrelat des Versuchs, der Verantwortlichkeit des Denkens zu entgehen. Erforderte Interpretationen der Sprache werden also in einen allgemeinen Zusammenhang eingegliedert, der gewissermaßen erklärt, warum sie entstehen. Denn der Trieb, eine technisch-verfügbare Sache aus der Existenz zu machen, ist an sich verständlich.

Die Interpretationen der Sprache entsprechen also einem breiteren Kontext, der Existenz und Verfall einfließt. Und weil der Sprachgebrauch selbst gewissermaßen ein Produkt seines eigenen Selbstverständnisses ist, werden gewisse grammatische Teile notwendig als Produkte des Verfalls gesehen. Ein Name, der streng nach

seiner formallogischen Definition verstanden wird, setzt einen Verfall voraus.

Die Beispiele zeigen, wie die Nomina der Sprachlehre die sachliche Bedeutung tatsächlicher Namen nur dann bekommen, wenn sie ihrer ursprünglichen sprachlichen Bedeutung entglitten sind (HL 90).

Eine Abkürzung wie DKW gehört zunächst zu einer rein technischen Welt, wo 'Verstehen' gleich 'Entziffernkönnen' ist (HL 84). Sie wird aber dann allmählich von der sprachlichen Kraft aufgenommen, so daß sie endlich als Name verstanden wird. Es wird hier vorausgesetzt, daß der Ursprung der Sprache entdeckt worden ist, woraus alle Sprache letzten Endes entsteht.

Wir müssen fragen, wieso Lipps die gleichen Ansätze (Sprachspiele, Lebensformen usw.) wie Wittgenstein annimmt, jedoch über die Sprache als ganze spricht. Hat das Wort 'Kraft', so wie es philosophisch gebraucht wird, überhaupt Gebrauchskriterien? Oder dürfen wir damit alle beliebigen 'tröstenden' philosophischen Vorstellungen heraufbeschwören? Mit anderen Wörtern, ist es möglich, 'philosophisch' über die Sprache zu reden?

Es scheint zunächst klar zu sein, daß Lipps die philosophische Rede nicht als Rede über einen Bereich von spezifisch 'philosophischen' Gegenständen versteht. Obwohl seine Bemerkungen über die philosophische Sprache kurz und dunkel sind, scheint es ihm klar zu sein, daß die philosophische Sprache auch als Sprache anders ist als die alltägliche Sprache der Bezeichnung.

Das philosophische Reden ist ein Sprechen gleichsam ohne Zutun des meinenden Menschen und so auch ohne die Gefahr, zweideutig zu werden wie die von sich selbst abgefallene, über sich hinaus meinende Sprache (V 112).

Die positive Erläuterung dieser Bemerkungen muß auf den Aufsatz von J.König 'Das spezifische Können der Philosophie als eu legein', der am Ende der oben zitierten Stelle erwähnt wird, zurückgehen. Es ist aber nützlich,

zunächst die oben zitierte kurze Darstellung der philosophischen Rede mit der Beschreibung der Artikulation der Eindrücke zu vergleichen. Auch bei der Artikulation der Eindrücke kommt keine Beschreibung einer schon existierenden Wirklichkeit in Frage. Denn die Artikulation ist hier selbst ein wesentlicher Teil des Eindrucks, ohne die der Eindruck nicht bestehen könnte. Die alltägliche Unterscheidung zwischen einer subjektiven Komponente, die vom Denken hervorgebracht wird, und einer objektiven 'Sache', fällt hier aus, weil beide Komponenten ineinanderfließen. Welche ist letzten Endes die Aufgabe der Artikulation? Es ist keine nachträgliche Aufgabe der Darstellung einer Sache, weil es vor der Artikulation nichts gibt, das einfach dargestellt werden kann. Es geht eher um eine Aufgabe der Artikulation d.h. um die Aufgabe, sich zur klaren Artikulation zu bringen. Die Behauptung, daß einer, der eine Artikulation versucht, eigentlich zwei Aufgaben hat, eine Aufgabe der Feststellung und eine der nachträglichen Artikulation, wäre verkehrt. Die Artikulation ist selbst das Sein-werden des Eindrucks. Es gibt also nur die eine Aufgabe. Wie wir sehen werden, ist diese Einsicht der wichtigste Punkt in Königs Diskussion der philosophischen Rede. Der Versuch, die Einsichten der Philosophie auszudrücken, ist der Philosophie wesentlich. Die Philosophie hat also die Aufgabe des eu legein. Wie wird die Artikulation des Eindrucks denn getestet und geprüft? Nicht durch den Vergleich mit irgendeiner an stehenden Wirklichkeit, sondern durch die Frage, ob die Artikulation gelingt, d.h. ob es ihr gelingt, sich klar darzustellen und deswegen zu existieren.

d. Die philosophische Rede bei J.König

Alle diese Aspekte spiegeln sich in Königs Darstellung der philosophischen Rede wider. Für König unterscheidet sich die Philosophie von den anderen Wissenschaften dadurch, daß die Aufgabe, sich klar darzustellen, ein wesentlicher Teil der Philosophie ist.

Denn ein spezifisches Rätsel des Philosophierens liegt darin, daß der Ausdruck des Gedankens selber und unmittelbar wieder ein sachliches Problem in Sicht bringt... (VA 20).

Bei der Philosophie unterscheiden sich die Sache und der Gedanke über die Sache nicht sauber voneinander, so wie bei den Naturwissenschaften. Die philosophischen 'Gegenstände' sind eher 'in sich sowohl Sachen als auch Gedanken; sie sind beides zugleich, und zwar ursprünglich' (VA 21). Als Beispiele für solche philosophische 'Titel' gibt König unter anderem Gott, das Sein, die Welt, die Seele, das Bewußtsein, der Zufall, die Notwendigkeit, das Subjekt, die Natur, die Geschichte (VA 20). Bei allen diesen ist die Unterscheidung Sache/Gedanke bloß eine Bedingung unserer Darstellung:

Der Unterschied von Gedanke und Sache, der in den Einzelwissenschaften reell ist, (ist) rücksichtlich der spezifisch philosophischen Titel nur ein in sie hineingespiegelter ... (VA 21).

König erörtert hier Aristoteles' Behauptung, daß die Eudaimonie 'das höchste aller Güter' ist. Der Satz klingt, als ob die Eudaimonie das höchste aller Güter im selben Sinn, wie Everest der höchste aller Berge ist. Es wird aber eigentlich nicht behauptet, daß die Eudaimonie ein Gut unter anderen ist, sondern, daß sie das Gut schlechthin bzw. das unbedingte Gut ist. Der Sinn dieser Aussagen ist aber genauso problematisch wie der des ersten metaphorischen Ausdrucks. König meint, daß das Problem der klaren Darstellung ihres Sinnes kein zusätzliches Problem ist, das man nach

Wahl hinnehmen oder beiseite lassen kann. 'Denn die Eudaimonie selber, die Sache also, wird zugänglich nur in diesem Prädikat' (VA 23). Weil die Darstellung der Sache also ein wesentlicher Teil der 'Existenz' der Sache ist, 'besitzt' die Philosophie ihren Gegenstand nicht. Der Gegenstand wird bestenfalls als eine Aufgabe des eu legein besessen.

Wenn das Philosophieren sich ... zu Worte zu bringen vermag, dies aber wesentlich doch nur so, daß die Meinung des Gesagten ein integratives Problem rück-sichtlich der in Rede stehenden Sache ist, dann lebt der Philosoph notwendig und wesentlich in der Spannung eines Gut-Sprechen-Könnens ... (VA 23).

e. Die Sprache der Philosophie

Nach diesem Philosophieverständnis existiert die philosophische 'Sache' erst insofern, als es philosophische Rede darüber gibt. Und es muß dieser philosophischen Rede gelingen, sich zu klarem Ausdruck zu bringen. Wir spüren dieses Verständnis bei Lipps' kurzer Beschreibung der Funktion der Philosophie. Danach versucht die Philosophie, ein 'ursprüngliches Verhältnis' zu den Dingen zu erwecken (V 111). Ein solches Verständnis kommt nämlich nur dadurch zustande, daß es erweckt wird. Die von der Sprache unabhängigen Dinge mit ihren Eigenschaften helfen uns also nicht, einen philosophischen Satz zu verstehen. Unser Verständnis muß sich eher vom Wort allein führen lassen. Darin unterscheidet sich die philosophische von der alltäglichen Sprache.

Ebenso aber auch umgekehrt: daß man einen philosophischen Text 'wörtlich' verstehen soll, bedeutet: daß er aus dem 'Wort', nämlich aus dem nur hierin vernehmbaren Sinn zu interpretieren ist (V 111).

Dies war eigentlich nur zu erwarten, da ein ursprüngliches Verhältnis zum Ganzen erst durch philosophische Rede erweckt wird. Weil es um den Ursprung des Ganzen geht, gibt es sonst nichts, was eine 'unabhängige'

Deutung des Gesagten anbieten könnte. Die Position weist auf ein typisches philosophisches Problem hin, nämlich wie der eine philosophische Standpunkt je einen anderen widerlegen kann. Denn beide erheben den Anspruch, das Ganze irgendwie widerzuspiegeln. Husserls Versuche im Prologomena, die psychologistische Position von J.S. Mill zu widerlegen, sind ein gutes Beispiel. Man kann behaupten, daß Husserl in der Tat seine eigene Theorie immer irgendwie voraussetzen muß, um sie durchzusetzen. Z.B. auf den Einwand, daß der Psychologismus die logischen Gesetze zu kontingenten Gesetzen macht, kann der Psychologismus immer antworten, daß dies ein Einwand nur solange bleibt, als man einen nichtpsychologistischen Standpunkt voraussetzt. Denn die Idee einer 'kontingenten Notwendigkeit' ist für einen psychologistischen Standpunkt kohärent (59).

Der Akt, wodurch eine Sicht des Ganzen beigebracht wird, muß also von seltsamem Charakter sein. Es geht nicht um eine einfache Rede 'über' etwas. Diese Konzeption der Philosophie widerspricht Wittgensteins Behauptung, daß die Philosophie kein sachliches Thema hat, offensichtlich nicht. Die Philosophie zielt nämlich nach Lipps' Ansicht nicht auf eine gegenständliche Erkenntnis, sondern auf einen Seinszustand, die Wiederherstellung eines ursprünglichen Verhältnisses, ab. 'Die Weise, wie der Philosophierende existiert, und kein Gegenstand grenzt Philosophie aus' (HL 21 Anm.). Der Philosophierende kann in ein solches Verhältnis eintreten, kann aber das, was er erreicht, nicht als einen Gegenstand, eine fertige Erkenntnis, besitzen.

Es (die Philosophie) ist eine Haltung, in die man in ihrer Bodenlosigkeit immer neu versetzt, gestoßen werden muß ... Das Wort 'eröffnet' hier einem etwas (V 111-112 Anm.).

Das Problem bleibt jedoch, wie es möglich ist, diese Existenzebene positiv zum Ausdruck zu bringen. Läßt sich der Ursprung überhaupt irgendwie sagen?

Der frühe Wittgenstein hat ein Modell der philosophischen Sprache entwickelt, das einen solchen Ausdruck ermöglicht. Die logischen Tautologien des Tractatus können nichts informatives mitteilen, weil eine implizite Erkenntnis von dem, was sie ausdrücken wollen, schon vom Gebrauch der Zeichen selbst vorausgesetzt wird (TLP 6.1ff). Wenn wir einmal verstehen, worauf es in einer logischen Tautologie ankommt, stimmen wir automatisch zu, weil die Tautologie eine Voraussetzung aller Rede darstellt, einschl. der Rede, worin sie selbst zum Ausdruck kommt. Die Zeichen benutzen zu können ist schon eine implizite Anerkennung der Wahrheit der logischen Sätze:

Es ist das besondere Merkmal der logischen Sätze, daß man am Symbol allein erkennen kann, daß sie wahr sind, und diese Tatsache schließt die ganze Philosophie der Logik in sich (TLP 6.113).

Und auch bei den logischen Tautologien sind die Probleme, sich verständlich zu machen, wesentlich. Die Sprache versucht sozusagen sich selbst darzustellen. Es soll uns explizit gesagt werden, was wir beim Gebrauch der Zeichen eigentlich schon wissen. Es ist nicht möglich, das direkt zu sagen. Die Tautologien können bestenfalls zeigen, was eigentlich nicht gesagt werden kann (TLP 6.12), das logische Gerüst der Welt (TLP 6.124).

Beim späteren Wittgenstein wird diese Redeweise mit ihrer Voraussetzung, daß die Logik der Sprache auf ein ideales Gerüst zurückgeht, aufgegeben. Die Philosophie wird zu einem 'Zusammentragen von Erinnerungen' (PU I,127). Es gibt jedoch gewisse Ähnlichkeiten zwischen dieser Redeweise und dem früheren Modell. Z.B. versucht die Philosophie als ein 'Zusammentragen von Erinnerungen' nicht, neue Erkenntnisse zu entdecken. Sie will eher Einsicht in das gewinnen, was wir irgendwie schon 'wissen':

es ist vielmehr für unsere Untersuchung wesentlich, daß wir nichts Neues mit ihr lernen wollen. Wir wollen etwas verstehen, was schon offen vor unseren Augen liegt (PU I,89).

als Beispiel zitiert Wittgenstein hier das Augustinische Zeitproblem. Interessanterweise dient dieses Beispiel auch Lipps als Musterbeispiel eines philosophischen Problems (HL 21). Nach Wittgensteins Ansicht kommen wir durch ein Sich-besinnen mit dem Problem zurecht.

Das, was man weiß, wenn uns niemand fragt, aber nicht mehr weiß, wenn wir es erklären sollen, ist etwas, worauf man sich besinnen muß (PU I,89).

Für den späteren Wittgenstein ist es aber nicht mehr möglich, das Problem so wie im Tractatus direkt anzusprechen, auch in ungeeigneter Rede. Es gibt nichts, was philosophisch auszudrücken wäre, d.h. kein logisches Gerüst, worauf die Sprachspiele beruhen müßten. Das Augustinische Problem setzt aber ein solches Gerüst voraus. Denn es setzt voraus, daß das Substantiv 'Zeit' letzten Endes auf 'etwas' zurückgehen muß, d.h. auf einfache 'Gegenstände' usw. Es wird auf diese Art und Weise als ein Pseudo-Problem entlarvt, das erst durch die philosophische Frage selbst entsteht. Die 'Erinnerungen' des philosophischen Vorgangs beantworten also die Frage nicht. Sie zeigen vielmehr, daß die Frage Wörter auf eine Art und Weise benützt, die außerhalb aller Anhaltspunkte liegt, die ihnen Bedeutung verleihen könnten (PU I,116-120). Der Fragende wird also vom Versuch, die Frage zu stellen, durch solche Erinnerungen 'geheilt'. Die philosophischen Fragen sind letzten Endes 'Luftgebäude' (PU I,118).

Die Konzeption der Philosophie, die von Lipps und König vertreten wird, bringt anscheinend wichtige Elemente aus beiden Phasen der Wittgenstein'schen Philosophie zusammen. Lipps lehnt wie Wittgenstein die Idee eines idealen Gerüsts, das alle bedeutsame Rede begründen würde, entschieden ab. Damit wird die eine Seite des Modells des Tractatus abgelehnt, d.h. die Möglichkeit einer systematischen Darstellung (auch durch ungeeignete Rede) der Grundsätze des rationalen Diskurses.

Denn es gibt solche Grundsätze nicht. Lipps stimmt anscheinend weiter mit Wittgenstein überein, daß der philosophische Trieb selbst für die Entstehung des philosophischen Problems verantwortlich ist. Es gibt nämlich kein natürliches Interesse, daß zu einem solchen Problem führen könnte. 'Es wird hier etwas erfragt, dem kein natürliches Interesse entgegenkommt' (V 111). Lipps kommt jedoch nicht zum Wittgenstein'schen Schluß, daß nichts außer Sprachspielen mit ihren zusammenhängenden Lebensformen übrigbleibt. Es gibt bei Lipps keine Anti-Philosophie, keinen Versuch, die philosophische Frage selbst aufzuheben. Und Lipps gibt die Möglichkeit einer positiven Antwort auf philosophische Fragen zu, auch wenn sie keine einfache, 'sachliche' Antwort sein kann. Worauf geht dieser Unterschied zwischen Lipps und Wittgenstein bezüglich der Möglichkeit der Philosophie letzten Endes zurück?

Wir stellen zwei Unterschiede in den Grundpositionen der zwei Autoren dar, worauf die oben erörterte Meinungsverschiedenheit bezüglich der philosophischen Sprache zurückgehen könnte. Der erste Unterschied betrifft neue Sprachverwendungen. Obwohl Wittgenstein eine außer-gewöhnlich große Zahl von Sprachverwendungen bis ins Detail betrachtet, sind sie alle feste Sprachverwendungen, d.h. sie drücken das, was Leute normalerweise schon sagen, aus. Er betrachtet z.B. den Fall des großen Dichters nicht, der ein Wort auf eine völlig neue Art und Weise benützt, die jedoch die noch verborgenen Möglichkeiten der Sprache gut entdeckt. Wittgenstein betrachtet allerdings den Fall, wo sich die ganze Sprache verändert, so wie das Bett eines Flusses mit der Zeit eine neue Gestalt annimmt (UG 97). Und er erörtert als fiktive Beispiele Situationen, worin die Sprache mit etwas wesentlich Neuem zurechtkommen muß z.B. mit dem verschwindenden Stuhl (PU I,80) oder mit der Möglichkeit einer Zeitvermessung auf der Sonne (PU I,350). Solche Beispiele

bringen aber für Wittgenstein nichts Neues. Man kann nur auf die Entwicklung der Sprache warten, um zu sehen, was sie daraus macht, und die neuen Sprachverwendungen dann wie normale 'feste' Sprachverwendungen betrachten.

Für Lipps könnten dagegen solche Beispiele als Hinweise auf das, was auch die schöpferische alltägliche Sprache tut, dienen. Sie versucht nämlich, mit Situationen zurechtzukommen, die immer wesentlich neu sind, und die von der Sprache gestaltet werden müssen. Während Wittgensteins Diskussion um richtige und falsche Verwendungen der Sprache kreist, die Frage, was es heißt, einer Regel zu folgen usw., behandelt Lipps die ganz andere Problematik der Sprache als schöpferischer Gestaltung. Es gehört nämlich zur Kunst des Sprechens, die richtige ('schöpferische') Redeweise zu wählen. Einmal gewählt, bringt sie ihr Netz von Regeln usw. mit. Wittgenstein beschäftigt sich nur mit dem zweiten Teil. Lipps will auch den ersten Teil in die philosophische Diskussion hineinziehen.

Wittgenstein setzt den normalen Gebrauch von Wörtern voraus und bringt den Philosophen ständig zum normalen Gebrauch zurück. Obwohl der Gebrauch sich verändern kann, spielt dies keine Rolle bei einer bestimmten philosophischen Frage, die immer einen fertigen Gebrauch voraussetzen muß. Für Lipps hilft uns der normale Gebrauch dazu, daß wir korrekt reden, aber nicht, daß wir schöpferisch reden. Er interessiert sich nämlich für schöpferische Rede d.h. für Rede insofern, als sie eine einmalige Situation gestaltet. Solche Rede ist immer in einem gewissen Sinn ein neuer Sprachgebrauch. Dieser Unterschied zwischen den Interessen der zwei Autoren ist schon gewissermaßen bei ihren Begriffen von Familienähnlichkeiten erörtert worden. Für Wittgenstein ist der Begriff einer Familienähnlichkeit ein wesentlich

statischer Begriff, der auf gewisse (nicht einheitliche) Eigenschaften von fertigen Sprachverwendungen aufmerksam macht. Für Lipps sind die Familienähnlichkeiten eben die Erschaffung von neuen Sprachverwendungen.

Wenn dieser erste Unterschied zwischen Wittgenstein und Lipps beachtet wird, erscheint die Frage, die die positive Philosophie zerstört hat, als weniger endgültig. 'Wird dann dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht?' (FÜ I, 116). Denn der normale alltägliche Gebrauch zeigt sich als eine Verwendung von etwas, was schon existiert, um das, was erst in der sprachlichen Gestaltung zustandekommt, schöpferisch zu artikulieren. Die Wirklichkeit der Sprache ist für Lipps nicht so sehr ein Netz von un-systematisch miteinander zusammenhängenden Sprachspielen, sondern zuerst eine Kraft zur Artikulation von etwas, was erst durch die Artikulation existiert. Dieser Punkt weist auf die einzige Art und Weise, wie die philosophische Sprache für Lipps überprüft wird: es wird gefragt, ob sie uns und unseren Ursprung tatsächlich für uns artikuliert. Gegen die Tatsache einer solchen gelungenen Artikulation sieht der Einwand, daß wir sonst nicht so reden, weniger wichtig aus. Lipps gibt nämlich zu, daß die philosophische Rede uneigentlich ist.

Damit sind wir beim zweiten Punkt. Daß die Sprache etwas Neues durch die schon zur Verfügung stehenden Mittel artikuliert, weist auf den schon erörterten metaphorischen Charakter der Sprache hin. Obwohl Wittgenstein überall glänzende Metaphern in seinem Spätwerk benützt, gibt es wenig Diskussion über den Begriff der Metapher selbst. Eine Bemerkung aus dem zweiten Teil der philosophischen Untersuchungen ist aber in dieser Hinsicht bemerkenswert:

Die sekundäre Bedeutung ist nicht eine 'übertragene' Bedeutung. Wenn ich sage 'Der Vokal e ist für mich gelb', so meine ich nicht: 'gelb' in übertragener Bedeutung - denn ich könnte, was ich sagen will, gar nicht anders als mittels des Begriffs 'gelb' ausdrücken (PU II,xi).

Diese Aussage sieht gewissen Aussagen von Lipps sehr ähnlich. Lipps unterscheidet jedoch in vielen Fällen 'metaphorisch' von 'übertragen' (V 68). 'Übertragen' gehört als Terminus zum Bereich von schon fertigen Bedeutungen. Die 'übertragene' Bedeutung ist an sich eine eigentlich sachliche Bedeutung, die in außerordentliche Umstände übertragen worden ist, wozu sie nicht ohne weiteres paßt. Lipps' Diskussion der Metapher beachtet dagegen den selbsttranszendierenden Charakter der metaphorischen Rede, der über eine bloße Übertragung hinaus einen neuen Wortgebrauch schafft. Für Lipps würde Wittgensteins Bemerkung zum Wort 'gelb' die schöpferische Kraft der metaphorischen Rede zeigen. Wittgenstein, der jede 'positive' Sprachphilosophie ablehnt, versucht natürlich nicht, den Fall dieses Gebrauchs des Wortes 'gelb' zu verallgemeinern. Es ist interessant, daß hier die Englische Übersetzung 'übertragen' durch 'metaphorical' übersetzt (60).

Lipps' Diskussion der Metapher ist uns schon bekannt. Ein 'sachliches' Wort mit seiner eigenen Grammatik wird benutzt, um etwas zum Ausdruck zu bringen, das nicht selbst 'sachlich' ist. Der metaphorische Gebrauch ist also wesentlich neu und steht in der Spannung zwischen dem 'eigentlichen', sachlichen Gebrauch und der neuen Artikulation. Wir betrachten z.B. ein Gesicht als 'hart'. Für den sachlich-orientierten Gesichtspunkt heißt das, daß der metaphorische Gebrauch von der Wirklichkeit weiter entfernt ist als der 'eigentliche'. Lipps versteht es aber umgekehrt. Die ursprüngliche Kraft der Sprache zeigt sich in der Kreativität der metaphorischen Artikulation. Die 'sachliche' Rede wird als ein Abfall betrachtet, der von der sprachlichen

Kraft weiter entfernt ist. Die ursprüngliche Kraft erscheint bei einer neuen Artikulation, die auf keine unabhängige Sache hinweist und sich auf keine schon existierende begriffliche Allgemeinheit reduzieren läßt. Ein Wortgebrauch ist wesentlich schöpferisch. Im Lichte dieser allgemeinen Position scheint eine philosophische Sprache möglich zu sein, die sich durch einen Diskurs darstellt, der nicht 'sachlich' sagen kann, was er sagen will.

f. Die Verstrickung in der Sprache

Wenn dieser Unterschied einmal vorausgesetzt wird, das Lipps nämlich eine positive philosophische Sprache zuläßt, worin philosophische Themen zu Ausdruck kommen können, scheint der Unterschied zwischen seinen Ergebnissen und denen von Wittgenstein nicht allzu groß zu sein. Der Weg, den er dazu nimmt, ist aber ganz anders. Lipps versucht, den Punkt zu entdecken, wo die Welt für uns zuerst sprachlich gestaltet wird. Dieser Punkt ist für ihn, wie für Wittgensteins 'Lebensformen'-Ansatz, faktisch und historisch bedingt. Die 'Kraft' der Sprache ist wesentlich zeitlich.

Der Ursprung wird im Alltag bei der Erfahrung des anderen implizit begriffen, obwohl diese Erfahrung von weltlichen Interpretationsweisen verlegt und getrübt wird. In der Philosophie versuchen wir uns zu einem klaren Bewusstsein darüber zu bringen. Dafür brauchen wir eine 'Versetzung', die Erfahrung des anderen als anderen, die uns unsere eigenen Grenzen und das Zentrum, das damit zusammenhängt, als Ganzes zeigt. Wenn wir begreifen, daß diese 'indirekte' Bewegung für die Philosophie wesentlich ist und daß die Philosophie sich daher niemals zu einer festen Lehre entwickeln wird, entdecken wir, worum es bei der Untersuchung eigentlich

geht. Wir verstehen 'existenziell', daß unser kontingenter sprachlicher Ursprung für uns wesentlich ist, daß es keinen 'Ausweg' gibt und daß diese Erfahrung gerade die gesuchte Einsicht in die Bedeutung ist. Wir lernen nämlich, daß das Ganze sich nicht wie eine Sache 'sagen' läßt. Wir verstehen,

daß man sich hier lediglich betreffen kann bei einer Grundlegung, aus der es als wesensmäßig vorgängiger unmöglich ist, herauszufinden. Daß man immer in sich selbst verstrickt und im Umkreisen seines Grundes verfangen bleibt (HL 21).

Wir halten uns im Bewußtsein von dem, was wir sind, und lehnen alle 'sachlichen' Verfälschungen der Lage ab.

Das Leben kommt dabei bewußt zu sich.

Rechtes Verständnis bekundet sich hier gerade darin, daß man sich lediglich hält in diesem Selbstverständnis, um sich in seinen Ursprüngen sich anzueignen. Daß man aber darauf verzichtet, sich in 'Problemen' einen Poros bahnen zu wollen. Denn Probleme wären nur sachliche Schwierigkeiten, die man beseitigen kann (HL 21 Anm.).

O.Bollnow ist mit der Endgültigkeit dieses Schlusses unzufrieden. Für ihn ist der Ausdruck 'Sich-Betreffen-bei' irreführend, weil er ausschließlich bei Fehlern verwendet wird. Sich bei einem Fehler 'betreffen' heißt aber, daß wir schon jenseits des Fehlers stehen, weil wir ihn nämlich als Fehler erkennen. Und deswegen gibt es eine Möglichkeit den Fehler wiedergutzumachen. Der Ausdruck 'Sich-Betreffen-bei' läßt sich also nicht im Hinblick auf den ganzen Sprachbereich verwenden:

Immer aber betrifft man sich bei etwas Fehlerhaftem, das man nach Möglichkeit zu korrigieren sucht, und das als Fehlerhaftes auf etwas Richtiges bezogen ist, von dem her es als Abweichung verstanden wird. Das bedeutet, auf das Ganze des Vorverständnisses angewandt: Mag es im Ethischen möglich sein, sich bei Wesenszügen zu betreffen, deren man sich schämt und die man doch nicht zu ändern vermag, so kann man sich im Bereich der Erkenntnis doch nur bei Annahmen oder Voraussetzungen betreffen, die als Fehlerhafte nach einer Korrektur verlangen. Und darum läßt sich der Begriff nicht auf das Ganze des Vorverständnisses übertragen, ohne dieses als ganzes für unkorrigierbar fehlerhaft zu halten (61).

Obwohl der hermeneutische Prozeß öfters bei 'Störungen' anfängt, d.h. bei Verständnisschwierigkeiten, ist er doch 'in seiner Grundhaltung nicht darauf zurückzuführen'. Die Hermeneutik versucht zu 'verstehen' und nicht zu 'entlarven' (62). Bollnow deutet also auf die Möglichkeit, die Sprache zu verbessern, hin:

Das würde in unserem Fall besagen, daß die ursprünglichen Konzeptionen korrigiert werden können, wo sie sich als ungeeignet oder unzureichend erweisen, und so ergänzt und erweitert. Das geschieht immer wieder im beständigen Wechsel der Sprache, indem ein Wort in einer neuen Situation angewandt und dadurch in seiner Bedeutung erweitert oder verschoben wird oder da neue Wörter gebildet werden (63).

Diese Überlegungen weisen auf sonst verborgene Seiten der Lipps'schen Untersuchung hin. Es fällt sicher auf, daß Lipps niemals von einer möglichen Verbesserung der Sprache redet. Man könnte aber behaupten, daß für ihn solche Möglichkeiten an dem Ziel der Philosophie vorbeigehen. Die Philosophie zielt auf eine Einsicht in das Ganze, in die erste Beziehung zur sprachlich-gestalteten Wirklichkeit, ab. Um diese erste Beziehung in den Blick zu bekommen, muß man eine Erfahrung mit der Sprache, wie sie in der gegenwärtigen Situation zu Verfügung steht, machen. Diese Erfahrung ist anscheinend eine Erfahrung der Verbindlichkeit unseres historisch bedingten sprachlichen Ursprungs. Um Einsicht in diese Verbindlichkeit zu erreichen, müssen wir gerade die 'Auswegslosigkeit' unserer konzeptionsverbundenen Sprache erfahren, daß nämlich die Verbesserung der einen Konzeption immer eine weitere Konzeption ist. Und diese Erfahrung wird durch den Ausdruck 'Sich-betreffen-bei' gut zusammengefaßt. Dieser Ausdruck, wie der für Bollnow ähnlich verdächtige Ausdruck 'Verstrickt' (64), ist vermutlich metaphorisch gemeint. Er ist ein Beispiel der eigenartigen philosophischen Sprache, die insofern gelingt, als sie uns die Sprache als ganze erscheinen läßt.

Obwohl die Philosophie die Details der Sprache unverändert läßt, heißt das nicht, daß die Wittgenstein'sche These hier vertreten wird, daß die Philosophie alles läßt, wie es ist. Dadurch, daß die Philosophie einen Sinn für das ursprüngliche Verhältnis zur Sprache erweckt und dieses Verhältnis also schafft, ermöglicht sie, daß das Ganze auf eine bestimmte Art und Weise existiert. z.B. kann das Phänomen der sprachlichen Transzendenz nur im Lichte einer bestimmten philosophischen Position existieren. Solange der philosophische Ausdruck fehlt, geht das Phänomen selbst verloren. Daß wir einen anderen besser verstehen, als er sich selbst versteht, auch wenn seine Äußerung unser einziger Zugang zu dem ist, was er meint, ist eine Paradoxie, die nur innerhalb eines bestimmten philosophisch geklärten Rahmens existieren kann. Sonst wird sie irgendwie wegerklärt und aufgelöst. Die philosophische Gesamtdeutung läßt die Details sein. (In der Wittgenstein'schen Version kommen die Details zustande, weil die Philosophie sich überhaupt aufgehoben hat).

Für Lipps wird kein Detail durch die Philosophie verändert, weil die Philosophie eine Deutung des Ganzen ist. Genau deswegen läßt die Philosophie aber in einem anderen Sinn nichts bleiben, so wie es ist. Es gibt nämlich nichts, das außerhalb der philosophischen Rede steht und davon unbetroffen bleibt. Deswegen gibt es keine außerphilosophische Einleitung in die Philosophie. 'Was Einleitung in die Philosophie heißt, ist nur ineins mit der Philosophie zu finden' (WM 161). Philosophische Sprache ist eine 'unvermittelte Fassung' und keine 'sachliche Auffassung' (V 112 Anm.). Sie ist aber gleichzeitig für Lipps der Versuch, die historisch begrenzte Qualität aller Sprache zum Ausdruck zu bringen. Für den späteren Wittgenstein waren diese zwei Seiten der philosophischen Aufgabe nicht miteinander verträglich. Deswegen wurde die Aufgabe der Philosophie als die

Aufhebung der Philosophie verstanden. Für Lipps ist eine Gesamtdeutung unvermeidlich, weil wir sowieso in der einen oder der anderen Deutung leben. Die Philosophie ist notwendigerweise stückhaft, und ihr Vokabular ist zur Sache ungeeignet. Solange sie sich aber richtig versteht, ist sie ein legitimes Unternehmen.

V. Schlußbemerkungen

Wir können Lipps' Werk als den Versuch betrachten, ein ursprüngliches Verhältnis zur Sprache zu erwecken. Das Verhältnis existiert nur insofern, als der Versuch gelingt, und die verfallenen Schemen des Alltags durchbrochen werden. Solche Schemen nehmen für Lipps eine einheitliche Form. Sie betrachten die Bedeutung, die ursprüngliche Kraft der Wörter, als etwas, was man sachlich beschreiben kann. Die Bedeutung stellt z.B. den Begriff, die Möglichkeit der Sachen dar. Lipps argumentiert also gegen eine nach seiner Ansicht einzige Tendenz, die die Bedeutung 'sachlich' versteht, und ihre ursprüngliche Verbindlichkeit übersieht. Die Opposition zwischen einem ursprünglichen und einem sachlichen Verständnis taucht immer wieder bei Lipps auf, z.B. die Gegenüberstellung von Bezeichnen und Sagen (HL 106), oder die von einer Rede, die zur Bezeichnung dient, und einer Rede, die dem anderen zu erkennen gibt (HL 7-8).

Diese Tendenz, die Kraft der Wörter 'sachlich' zu verstehen, hat zwei Hauptformen. Lipps argumentiert ausdrücklich nur gegen die 'logische' Variante und nicht gegen die 'naturalistische'. Bei der 'logischen' Variante geht die Bedeutung eines Wortes auf die intentionalen Leistungen zurück, wodurch etwas unter einem bestimmten Aspekte sprachlich dargestellt wird. 'Deutschlands Kaiser' stellt seinen Gegenstand 'als Kaiser und zwar als denjenigen Deutschlands vor' (LU II,i,401). Wenn wir den Inhalt einer solchen Leistung als eine ideale Möglichkeit darstellen, haben wir eine 'Bedeutung' im traditionellen Sinn. Husserl bemerkt von Anfang an, daß solche Bedeutungen unabhängig von den Bedingungen der Zeit und des Raumes gelten. Deswegen dienen sie mit ihren logischen Bedingungen als Grundlagen einer apodiktischen philosophischen Wissenschaft. Die zeitliche Rede bekommt ihren Sinn, weil sie in der Zeit eine

zeitlose Struktur verkörpert. Für Frege berührt die äußerliche Geschichte eines Ausdrucks das Wesentliche seines Sinnes überhaupt nicht.

Die zweite Form, die eine sachliche Interpretation der Bedeutung annehmen kann, ist die naturalistische Variante. Hier wird die Bedeutung als eine innerweltliche Beziehung wie andere betrachtet. Die Funktionen der Wörter werden also auf eine ähnliche Art und Weise wie Verhältnisse zwischen Dingen untersucht. Wenn wir Schwierigkeiten haben, die notwendige Distanz zu unserer Sprache zu schaffen, die für eine solche wissenschaftliche Untersuchung notwendig ist, werden die Schwierigkeiten z.B. von Quine als bloß faktische Schwierigkeiten gesehen. Es gibt prinzipiell keinen Grund, warum die Untersuchung endlich die Sprache nicht als einen wissenschaftlichen Gegenstand so wie einen anderen behandeln soll.

Jetzt wird es verständlich, warum Lipps bei der Ablehnung des Husserl'schen Schemas nicht in das andere Extrem fällt. Denn auch Quine versteht die Bedeutung 'sachlich', in Bezug auf eine fertige Welt. Das ursprüngliche Verhältnis zur Sprache wird also nach Lipps' Ansicht hier wieder übersehen. Husserls und Quines Untersuchungen gehen beide an der eigenartigen Verbindlichkeit der Sprache vorbei. Es ist für beide Varianten charakteristisch, daß sie z.B. keinen Unterschied zwischen einer Muttersprache und einer Fremdsprache sehen. Für Lipps ist dieser Unterschied wesentlich und entspricht wieder der Unterscheidung zwischen der ursprünglichen Kraft der Sprache und dem Funktionieren eines Kalküls, das wir bloß 'behandeln'.

Die Verbindlichkeit der Sprache zeigt sich darin, daß die Sprache uns vorausgeht. Wir bekommen erst eine Welt, als wir schon in der Macht des Wortes stehen.

Im Unterschied zu der Bedeutung eines Zeichens, die ex definitione sachlich zu entfalten ist, deren Ausführung nur mein förderndes Eingreifen verlangt, d.i. eine von den Dingen her sich machende Praxis ist, ist das Wort semantikos, sofern es den Vollzug dessen 'erweckt', was es insofern 'bedeutet' (V 109).

Hier haben wir das Lipps'sche Äquivalent für Wittgensteins Sprachspiel/Lebensform-Ansatz, der schon ausführlich diskutiert worden ist. Die Welt erscheint im Lichte z.B. der Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, die die Sprache selbst vermittelt. Die Farbenbeispiele spielen hier eine wichtige Rolle für Lipps. Es geht aber nicht hauptsächlich um Namen. Jeder Teil der Sprache muß gewissermaßen eine weltliche Praxis mithineinziehen. Die Sprachfunktionen, wodurch die Welt erst da ist, sind an sich immer partikulare Erscheinungen.

Solche Betrachtungen entdecken die ursprüngliche Schöpferkraft der Sprache, die für Lipps von den anderen Interpretationen der Sprache z.B. als Mittel zur Bezeichnung, schon vorausgesetzt wird. Diese Kreativität zeigt sich vor allem an einer Klasse von Ausdrücken, die traditionell als Randfälle betrachtet worden sind, die aber für Lipps die sprachliche Kraft am deutlichsten sehen lassen. Diese Ausdrücke sind die Artikulationen von Eindrücken. Hier zeigt sich eine Verbindung zwischen der ursprünglichen Sprachkraft und dem Begriff der Metapher, der Tatsache, daß die eine Sache im Rückblick auf eine andere erst artikuliert wird. Lipps' Analyse zeigt, daß die Metapher eine eigene Sprachfunktion ist, die sich auf die 'Übertragung' einer 'eigentlichen' Bedeutung nicht reduzieren läßt. Eine sachliche Bedeutung wird vielmehr benützt, um etwas wesentlich Neues zu artikulieren, das ohne den metaphorischen Ausdruck nicht vorstellbar ist. Dieses Sprachmodell, wonach das eine im Hinblick auf das andere artikuliert wird, ist schon bei der Lipps'schen Konzeption der sprachlichen Bedeutung der Namen erschienen. Die verschiedenen Verwendungen des einen Wortes mit der einen Grundbedeutung ließen

sich nicht auf einen einheitlichen Begriff reduzieren. Die Bedeutung zeigte sich eher als die Kraft, die sich gerade in der Spannung zwischen den verschiedenen Verwendungen zeigte und konstituierte. Wenn diese Spannung einmal weg war, wurde der Name zu einem bloßen Terminus, einem Bezeichnungsmittel. Der Terminus, der für die formale Logik das Ideal eines sprachlichen Ausdrucks darstellte, war für Lipps, wie gesehen worden ist, ein Abfall, der seiner eigenen ursprünglichen Kraft 'entglitten' war (HL 90).

In diesem Zusammenhang sehen solche traditionelle Themen wie die Erfüllung einer Bedeutung bzw. ihr idealer Status anders aus. Für die 'sachlichen' Interpretationen war die Erfüllung eine Korrelation, eine 'äußerliche' Korrelation von Reaktion und Reiz für Quine, eine 'innerliche' Korrelation von darstellendem Sinn und leiblicher Anwesenheit für Husserl. Für beide war die Erfüllung eine sachliche 'Deckung'. Lipps betrachtet die Erfüllung dagegen als die vielen Arten und Weisen, wie sich die Kraft eines Wortes durchsetzt, um bedeutsame Sprache zu erzeugen.

Die Erfüllung des Wortes bedeutet nicht sachliche Deckung, das Wort ist keine Anweisung auf etwas, nicht seine Einlösung an gegebenen Beständen steht in Frage. Erfüllung findet das Wort, sofern es seine enthüllende Potenz bzw. seine bindende Kraft erweist (HL 142)

Ein Befehl, ein Ausdruck des Mißfallens, eine Warnung werden alle auf verschiedene Art und Weise aufgenommen (HL 8). Lipps prägt seine eigene Terminologie, um diese Betrachtung der Sprache zum Ausdruck zu bringen. Daß Wörter verschiedenartig aufgenommen werden, weist auf verschiedene Möglichkeiten der 'Entsprechung' hin.

Die traditionelle These der Idealität der Bedeutungen wird auch entsprechend modifiziert. Diese These trennte die Bedeutung von den Bedingungen ihrer Erscheinung in der Welt ab. Danach wurde die Bedeutung im Hinblick

auf reine logische Schemen interpretiert, d.h. sie wurde dem Begriff gleichgestellt. Wie wir gesehen haben, zeigt Lipps' Diskussion, ähnlich wie die Diskussion von Wittgenstein, daß die Einheit der Bedeutung auf partikuläre, zeitlich bedingte, sprachliche Leistungen zurückgeht, die selbst nicht weiter begründet werden. Auch die Funktionen der Logik gehen darauf zurück.

Diese philosophische Diskussion, die erlaubt, daß gewisse Sprachphänomene erst erscheinen, z.B. die eigenartige Transzendenz der Sprache und ihr wesentlich metaphorischer Charakter, setzt irgendeinen Bezug zu dem voraus, was hinter den bloßen Sprachverwendungen liegt. Daß die Unterschiede zwischen z.B. den verschiedenen Verwendungen des Wortes 'sprengen' als die 'Erfüllungen' der einen Grundbedeutung betrachtet werden, geht auf irgendeine 'Metaphysik' der Sprache zurück. Erst wenn wir die ursprüngliche Kraft irgendwie erreicht haben, können wir die einzelnen Verwendungen daraus 'rekonstruieren' und gewisse Verwendungen als weiter entfernt vom Ursprung als andere sehen.

Die Frage des Zugangs zu dieser ursprünglichen Kraft taucht unvermeidbar auf. Wie kommt es dazu, daß die Sprache, die zunächst bloß als verschiedene feste Verwendungen auf derselben Ebene erscheint, in eine Oberfläche und eine Tiefe geteilt wird, so daß die verschiedenen Verwendungen als die Niederschläge einer ursprünglicheren Kraft gesehen werden? Die Frage wird besonders wichtig bei der Betrachtung des Verhältnisses von Lipps zu Wittgenstein. Wittgensteins Philosophie läßt nämlich die Tiefe der Sprache dadurch erscheinen, daß darüber eben nicht gesprochen wird.

Lipps akzeptiert von vornherein, daß wir nicht über die Kraft der Sprache als über ein an sich stehendes, feststellbares Etwas sprechen können. Sie existiert

eigentlich erst als Resultat der philosophischen Erörterung selbst. Hier entstehen die schwierigen Fragen über die Struktur der philosophischen Sprache. Für Lipps ist solche Sprache ein Versuch, ein Verhältnis zum Ursprung wiederzufinden und auszudrücken. Dieses Verhältnis existiert jedoch erst durch die gelungene philosophische Sprache selbst. Solche Sprache entspringt niemals aus 'sachlichen' Interessen, weil sie ein Versuch ist, den Ursprung zu erreichen, woraus alle 'sachliche' Rede hervorgeht. Sie ermöglicht vielmehr ein Sich-betreffen, wobei die Sprache momentan ihren eigenen Ursprung wiederfindet, bevor sie sich wieder in sachlichen Darstellungen verliert. Wenn dieser philosophische Wortgebrauch als 'uneigentlich' angesehen werden muß, ist das für Lipps kein seltsames Phänomen. Auch der schöpferische Aspekt der philosophischen Sprache, daß ihr Gegenstand erst durch die Sprache zustandekommt, hat Parallelen in der nicht-philosophischen Sprache, z.B. bei der Artikulation der Eindrücke. Die einzige Rechtfertigung der philosophischen Sprache liegt darin, daß sie den sprachlichen Ursprung für uns tatsächlich artikuliert. Wir fallen unter die Macht ihrer Deutung, so daß das Ganze für uns im Licht dieser Deutung erscheint.

Lipps' Bedeutungstheorie ist ein Versuch einer solchen Artikulation. Sie erkennt, daß eine Bedeutung nicht sachlich dargestellt werden kann, sondern bestenfalls 'aufgenommen' wird. Zugleich wird jedoch die philosophische Rede über die Bedeutung nicht abgelehnt. Diese Rede wird allerdings nicht als eine Rede über eine freistehende 'Sache' verstanden. Sie ist vielmehr der Versuch, den Ursprung aller Sprache, einschl. der philosophischen, zum Ausdruck zu bringen. Die Frage nach der Bedeutung, d.h. nach der Kraft der Wörter, ist also eine Frage nach dem Ursprung, letzten Endes eine Frage nach uns.

Der philosophische Affekt ist darin bezeichnet, wenn man betroffen bei dem, was als vorgängig leitend

selbstverständlich ist, sich auf sich selbst zurückgeworfen findet (HL 22 Anm.).

Daß diese Frage lebendig bleibt, ist die einzige Garantie dafür, daß ihr Gegenstand selbst weiter existiert. Wenn die Frage einmal verschwindet, setzt sich die technische Tendenz der Sprache mit ihrer damit zusammenhängenden Selbstinterpretation wieder durch. 'Sagen' wird zum 'Bezeichnen' (HL 106), die 'Aphorismen' werden zu 'Schlagwörtern' (HL 134). Was hätte erleuchten und eröffnen können, dient nur zur Verbergung und Verschließung nach dem Muster der technischen Verfügbarkeit. Wenn auch die Philosophie an diesem Verfall allzu leicht teilnimmt, so daß 'der Gebrauch philosophischer Termini verräterisch für die bloße Geläufigkeit philosophischer Probleme wird' (V 111 Anm.), weist ein solcher Verfall bloß darauf hin, daß die Philosophie wie alle Sprache zweideutig ist.

Das Wort könnte nicht zur Verdeckung werden und als Deckung gebraucht werden, wenn es als Wort nicht entbergende Herausstellung wäre. So wie auch die Erscheinung als etwas bezeugend Erscheinung ist und gerade insofern wiederum bloßer Schein sein kann (HL 142)

Hier zeigt sich Lipps' Verbindung mit W.von Humboldt und den großen Projekten des deutschen Idealismus. Lipps' Philosophie ist der Versuch, die Wirklichkeit einer Sprache wiederzuentdecken, die immer wieder zu bloßer 'Deckung' degradiert wird. Und die Philosophie ist von solcher Art, daß ihr sprachlicher 'Gegenstand' solcher Degradierung insofern entgeht, als der philosophische Versuch, die Sprache neu zu artikulieren, gelingt. Der Versuch muß also immer wieder begonnen werden. Der Versuch, die Herrschaft des sachlichen Gesichtspunktes zu überwinden, widersteht natürlich selbst einer einfachen 'sachlichen' Darstellung, die ein für allemal gelten würde.

Anmerkungen

1. L.Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 6.44, vgl. Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt-a.-M. 1984, Bd.I, S.84.
2. Vgl. den Brief von Frege an Husserl von 30.10.1906, zitiert von Mohanty in Husserl und Frege, Indiana 1982, S.123.
3. Die bekannten Zweideutigkeiten des Frege'schen Terminus 'Bedeutung' sind ein Grund, das Wort einfach durch 'Referenz' zu ersetzen.
4. Vgl. SB 47 und M.Dummett, 'Truth' in Philosophical Logic ed. P.Strawson, Oxford 1967, S.49.
5. Brief von 9.12.1906 vgl. Mohanty a.a.O. S.125.
6. De Interpretatione IX.
7. Vgl. Mohanty a.a.O. S.58.
8. A.a.O. S.61.
9. J.Stenzel, Philosophie der Sprache, München 1934, S.62.
10. Mohanty a.a.O. S.26. Vgl. auch D.Føllesdal, Husserl und Frege, Oslo 1958.
11. Vgl. G.Patzig, 'Kritische Bemerkungen zu Husserls Theorie über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz' in Neue Hefte für Philosophie I, Phänomenologie und Sprachanalyse, hrsg. R.Bubner, K.Cramer, R.Wiehl, Göttingen 1971.
12. Vgl. Føllesdal a.a.O. S.35.
13. Mohanty a.a.O. S.53-6, 62-9. Vgl. auch J.Searle 'Proper Names' in Strawson a.a.O.
14. Vgl. W.Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd.II, Stuttgart 1986, S.238.
15. Quine schließt allerdings Reize in seine Theorie ein, die von außerhalb der Situation kommen. Sie werden aber wesentlich nach dem Modell der Reize, die innerhalb der Situation entstehen, interpretiert (WG 10,90).
16. C.Taylor, Theories of Meaning, London 1980, S.296.
17. Vgl. C.Guignon, Heidegger and the Problem of Knowledge, Indiana 1983, S.97.
18. Das Beispiel erscheint nicht mehr in Sein und Zeit, wo die Beziehungen zwischen Menschen- und Tierwelt etwas unklar bleiben.

19. Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S.246.
20. Husserl B 1 32 11 S.21. Zitiert von Guignon a.a.O. S.103.
21. Guignon a.a.O. S.106.
22. A.a.O. S.113.
23. Nietzsche Bd.I, Pfullingen 1961, S.471. Vgl. R.Bernasconi, The Question of Language in Heidegger's History of Being, NJ 1985, S.95.
24. Vgl. Stenzel a.a.O. S.82.
25. Die merkwürdige Übereinstimmung mit Wittgensteins Philosophische Untersuchungen §66 fällt sofort auf.
26. P.Winch, The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy, London 1958, S.115.
27. Kritik der Urteilskraft §57 Anm.1. Vgl. G.Buck, Lernen und Erfahrung, Stuttgart 1967, S.102.
28. Buck a.a.O. S.130 Anm.40.
29. Vgl. z.B. C.Taylor, Hegel, Cambridge G.B. 1975, S.4.
30. Vgl. J.Stenzel a.a.O. S.77.
31. Vgl. E.Gellner, 'Concepts and Society' in B.Wilson (Hrsg.) Rationality, Oxford 1974, S.42.
32. Das Blaue Buch, Werkausgabe Bd.5, S.201.
33. Philosophische Grammatik I,10,133, Werkausgabe Bd.4, S.184.
34. Stenzel a.a.O. S.86, HL 95.
35. Stenzel a.a.O.
36. A.a.O. S.87.
37. A.a.O.
38. A.a.O.
39. Der 'subjektbezogene' Charakter der Sinneseindrücke z.B. 'Grün' gehört zu einer wesentlich anderen Problematik.
40. J.König, Sein und Denken, Tübingen 1976, S.2.
41. König a.a.O. S.7.
42. A.a.O.
43. König a.a.O. S.25, vgl. HL 98.

44. E.Scheiffele, Der Begriff der hermeneutischen Logik bei Hans Lipps, Tübingen 1972, S.174. Scheiffele deutet hier allerdings auf gewisse Unterschiede hin.
45. Philosophische Untersuchungen §66, Werkausgabe Bd.1 S.277.
46. Für G.Bräuer, 'Wege in die Sprache, Ludwig Wittgenstein und Hans Lipps' in Bildung und Erziehung (16) 1963, S.138 Anm., besteht die Ähnlichkeit zwischen Lipps und Wittgenstein darin, daß für beide die 'Familienähnlichkeiten' nicht 'mit Mitteln des Allgemeinen' (MN 143) erfaßt werden können. Der Unterschied, daß der schöpferische Charakter der Familienähnlichkeiten von Lipps, aber nicht von Wittgenstein betont wird, wird von Bräuer nicht erwähnt. Für Wittgenstein ist es nicht gerade wichtig, daß die 'Familie' bei der Konstitution der Züge eines neuen Mitglieds eine Rolle spielt. Der Begriff 'Familienähnlichkeit' betrifft vielmehr die reflexive Betrachtung von Strukturen, die nicht durch 'Mittel des Allgemeinen' beschrieben werden können.
47. 'Bemerkungen zu der Paradoxie des Lügners' (V 171); 'Die Paradoxien der Mengenlehre' (V 158).
48. Bolzano, Wissenschaftslehre I, S.79, vgl. V 172 .
49. Vgl. z.B. A.Kenny, Wittgenstein, Frankfurt-a.-M. 1974, S.56.
50. Vgl. auch HL 59-60.
51. Scheiffele a.a.O. S.54-98, O.Bollnow, Sprache und Erziehung, Stuttgart 1966, S.124-131, 138-142.
52. Scheiffele a.a.O. S.82. Er zitiert Bollnow an dieser Stelle: 'auch diese Konzeptionen sind nicht sprachfrei, aber hier dient die Sprache nur dazu, das in den Griff Genommene zu bezeichnen, sie ist bei der Art der Auffassung nicht selber leitend. Was etwa als Stuhl oder Bett aufgefaßt wird, das ist allein durch das sachliche Verständnis bestimmt. Auf das Verständnis selber hat die Sprache keinen Einfluß'. Sprache und Erziehung, Stuttgart 1966, S.319.
Vgl. auch G.Buck a.a.O. S.128.
53. Scheiffele a.a.O. S.82-3.
54. Teil III, C, Abschn.8.
55. Vgl. Heidegger GA 21,12.
56. Lipps gibt zu, daß 'fremd' hier anders verstanden wird als bei Humboldt. Er denkt aber, daß seine Interpretation-

tion mindestens formal ähnlich ist (a.a.O.).

57. A. v.Villers, Briefe, Leipzig 1920 I, S.231. Vgl. auch M.Bubners Nachbemerking zu 'Elemente des Zwischenmenschlichen', Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, S.298.
58. Gewisse neuere Interpretationen von Wittgenstein versuchen allerdings eine Gesamtdeutung solcher Tendenzen. Diese Positionen haben aber immer Schwierigkeiten, sich von den Texten zu belegen. Vgl. z.B. J.C.Edwards, Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life, Univ. of Sth. Florida Press 1982.
59. Vgl, Mohanty op.cit. S.27.
60. Philosophical Investigations, Oxford 1974 S.216.
61. O.Bollnow, 'Zum Begriff der hermeneutischen Logik' in Argumentationen, Festschr. f. J.König, hrsg, H. Dellius u. G.Patzig, Göttingen 1964, S.41.
62. A.a.O.
63. A.a.O. S.40.
64. Es wäre jedoch interessant bei diesem Thema zu fragen, welche Funktion die 'verfallene' Interpretation des Ganzen, d.h. die formallogische Interpretation der Sprache, bei der Lipps'schen Diskussion hat. Könnte Lipps seine Einsichten überhaupt erreichen, wenn das Feld nicht schon von der 'verfallenen' Interpretation beherrscht würde?

Bibliographie

- Apel, K-O, Transformation der Philosophie, Frankfurt-a-M. 1973 2 Bde.
- Ammann, H. Die menschliche Rede, Teil I Lahr 1925, Teil II Lahr 1928.
- Bernasconi R. The Question of Language in Heidegger's History of Being, NJ 1985.
- Biemel W. 'Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Phänomenologie', Zeitschrift für philosophische Forschung (13) 1959.
- Bollnow O. Sprache und Erziehung, Stuttgart 1966.

'Zum Begriff der hermeneutischen Logik' in Argumentationen, Festschr. f. J.König, hrsg. H.Delius u. G.Patzig, Göttingen 1964.

Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart 1970.

Studien zur Hermeneutik 2 Bde. München 1983.
- Bräuer G. 'Wege in die Sprache, Ludwig Wittgenstein und Hans Lipps' in Bildung und Erziehung (16) 1963, S.131.
- Buber M. Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979.
(Hrsg.)
- Bubner R., Cramer K., Wiehl R., Neue Hefte für Philosophie I Phänomenologie und Sprachanalyse, Göttingen 1971.
- Buck G. Lernen und Erfahrung, Stuttgart 1967.
- Derrida J. Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs, Evanston 1973.
- Dundee H.(Hrsg.) Analytic Philosophy and Phenomenology, The Hague 1976.
- Elliston F. and McCormick P. (Hrsg.) Husserl, Expositions and Appraisals, Indiana 1977.
- Farber M. The Foundation of Phenomenology, Cambridge, Mass. 1943.
- Føllesdal, D. Husserl und Frege, Oslo 1958.
- Frege G. Funktion, Begriff, Bedeutung, fünf logische Studien, hrsg. G.Patzig, Göttingen 1962.

- Frege G. Logische Untersuchungen, hrsg. G.Patzig, Göttingen 1966.
- Froman W. Language and the Act of Speech, Assoc. Univ. Presses U.S.A. 1982.
- Gadamer H-G. Wahrheit und Methode, Tübingen 1960.
Philosophical Hermeneutics, Berkeley 1976.
- Gadamer H-G & Boehm G (Hrsg.) Philosophische Hermeneutik, Frankfurt-a-M. 1976.
Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt-a-M. 1978.
- Geißner K. Der Mensch und die Sprache, Studien zur Philosophie von Hans Lipps, Maschingeschr. Diss., Frankfurt-a-M. 1955.
- Gier N. Wittgenstein and Phenomenology, A Comparative Study of the later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty, State University of New York Pr. Albany 1981.
- Guignon C. Heidegger and the Problem of Knowledge, Indiana 1983.
- Heidegger M. Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe Bd. 20, Frankfurt-a-M. 1979.
Logik, Gesamtausgabe Bd.21, Frankfurt-a-M. 1976.
Sein und Zeit, Tübingen 1979.
Holzwege, Gesamtausgabe Bd.5, Frankfurt-a-M. 1976.
Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959.
- Hennigfeld J. 'Der Mensch und seine Sprache', Phil. Rundschau 32 (1985).
- Hirsch E. Validity in Interpretation, Yale Univ. 1967.
- Humboldt W.v. 'Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts' Schriften zur Sprachphilosophie, Werke in fünf Bänden, Bd.III, Darmstadt 1963.

- Husserl E. Formale und Transzendente Logik, Den Haag 1974.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Tübingen 1980.
- Logische Untersuchungen, 3 Bde. Tübingen 1980.
- Janik A. & Toulmin S. Wittgenstein's Vienna, N.Y. 1973.
- Janssen P. Edmund Husserl, München 1976.
- Jaspers K. 'Die Sprache' in Was ist Philosophie? Piper München 1978.
- Kohak E. Idea and Experience Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I, Chicago 1978.
- König J. Sein und Denken, Tübingen 1976.
- Vorträge und Aufsätze, Freiburg 1978.
- Lipps H. Phänomenologie der Erkenntnis, Frankfurt-a-M. 1976.
- Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, Frankfurt-a-M. 1976.
- Die menschliche Natur, Frankfurt-a-M. 1977.
- Die Verbindlichkeit der Sprache, Frankfurt-a-M. 1958.
- Die Wirklichkeit des Menschen, Frankfurt-a-M. 1977.
- Löwith K. Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Darmstadt 1962.
- Macomber W. The Anatomy of Disillusion, Evanston 1967.
- Mohanty J. Edmund Husserl's Theory of Meaning, The Hague 1969.
- Husserl and Frege, Indiana 1982.
- (Hrsg.) Readings on Edmund Husserl's 'Logical Investigations', The Hague 1977.
- Mues de Schrenck L. Das Problem der Ethik im Werk von Hans Lipps, Maschingschr. Diss. Tüb. 1962.

- Palmer R. Hermeneutics, Evanston 1969.
- Parkinson G. (Hrsg.) The Theory of Meaning, Oxford 1968.
- Patzig G. 'Gottlob Frege und die logische Analyse der Sprache' in Sprache und Logik, Göttingen 1970.
- Pöggeler O. Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1983.
- Quine W. Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980.
- Searle J. (Hrsg.) The Philosophy of Language, Oxford 1971.
- Scheiffele E. Der Begriff der hermeneutischen Logik bei Hans Lipps, Tübingen 1972.
- Sokolowski R. Husserlian Meditations, Evanston 1974.
Presence and Absence, Bloomington 1978.
- Stegmüller W. Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie 2 Bde. Stuttgart 1975, 1986.
- Stenzel J. Philosophie der Sprache, München 1934.
- Strawson P. (Hrsg.) Philosophical Logic, Oxford 1967.
- Taylor C. Theories of Meaning, Oxford 1980.
'The Significance of Significance: the Case of Cognitive Psychology' in The Need for Interpretation ed. S. Mitchell & M. Rosen, London 1983.
'Understanding in Human Science' Review of Metaphysics (34) 1980.
- Thyssen J. 'Husserls Lehre von den "Bedeutungen" und das Begriffsproblem', Zeitschrift für philosophische Forschung (13) 1959.
- Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprach-analytische Philosophie, Frankfurt-a-M. 1976.
- Volkman-Schluck K. 'Husserls Lehre von der Idealität der Bedeutung als metaphysisches Problem' in Husserl und das Denken der Neuzeit hrsg. H. Van Breda, J. Taminiaux, Den Haag 1959.
- Wewel M. Die Konstitution des transzendenten Etwas im Vollzug des Sehens, Freiburg i.Br. 1968.
- Wittgenstein L. Werkausgabe, 8 Bde. Frankfurt-a-M. 1984.

Lebenslauf

Ich wurde am 25.6.1950 in Wellington, Neuseeland geboren. Von 1955 bis 1962 besuchte ich Volksschulen in Johnsonville und Khandallah (Wellington). Von 1963 bis 1967 wurde ich im Gymnasium St.Patrick's College, Wellington unterrichtet. Nach dem Schulabschluß trat ich 1968 in das Priesterseminar der Maristen in Greenmeadows bei Napier als Priesteramtskandidat ein. Als Hauptfächer studierte ich Philosophie und Theologie und begann gleichzeitig ein Studium für Bachelor of Arts in modernen Sprachen, das ich 1978 an der Universität Canterbury (Neuseeland) abschloß. 1975 wurde ich zum Priester geweiht. 1976 bis 1978 war ich als Lehrer im Gymnasium St.Bede's College, Christchurch, Neuseeland tätig. Von Oktober 1978 bis 1980 studierte ich Philosophie an der Pontificia Università San Tommaso D'Aquino, Rom, wo ich 1980 das Lizentiat in Philosophie machte. 1980 bis 1982 war ich Student in München. Ich kehrte im Juli 1982 nach Neuseeland zurück und war bis Juni 1985 als Philosophielehrer im Priesterseminar Greenmeadows tätig. Im Wintersemester 1985 konnte ich mein Studium in München wieder aufnehmen und die Dissertation '"Bedeutung" bei Hans Lipps' unter Leitung von Prof.Dr.Robert Spaemann anfertigen.

